

# VU Research Portal

## Identiteit en autonomie van de morele persoon

Hutter, H.Y.

2001

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Hutter, H. Y. (2001). *Identiteit en autonomie van de morele persoon: Een brug tussen Transcendentale, Hermeneutische en Angelsaksische Wijsbegeerte*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# **Identiteit en Autonomie van de Morele Persoon**

**Een brug tussen Transcendentale, Hermeneutische  
en Angelsaksische Wijsbegeerte**

**Hendrik Ybe Hutter**



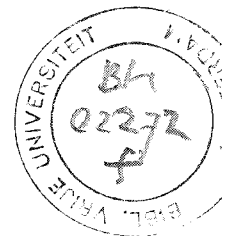
VRIJE UNIVERSITEIT

# **Identiteit en Autonomie van de Morele Persoon**

**Een brug tussen Transcendentale, Hermeneutische  
en Angelsaksische Wijsbegeerte**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan  
de Vrije Universiteit te Amsterdam,  
op gezag van de rector magnificus  
prof.dr. T. Sminia,  
in het openbaar te verdedigen  
ten overstaan van de promotiecommissie  
van de faculteit der Wijsbegeerte  
op donderdag 11 januari 2001 om 15.45 uur  
in het hoofdgebouw van de universiteit,  
De Boelelaan 1105



door

**Hendrik Ybe Hutter**

geboren te Amsterdam



Promotor: prof.dr. A.W. Musschenga

Copromotor: prof.dr. S. Griffioen

*Geen weet hebben van zichzelf is leven. Weinig weet hebben van zichzelf is denken. Weet hebben van zichzelf, ineens, zoals op dit louterende moment, is plotseling notie hebben van de innerlijke monade, van de toverspreuk van de ziel. Maar een onverwacht licht verzengt alles, verteert alles. Ontbloot ons zelfs van onszelf.*

Fernando Pessoa, *Het boek der rusteloosheid*



# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b> .....	<b>11</b>
 <b>Deel I: Het zelf als interpretatie</b>	
<b>Inleiding</b> .....	<b>19</b>
<b>Hoofdstuk 1: Het zelf in de Angelsaksische wijsbegeerte</b> .....	<b>21</b>
1.1 Inleiding .....	21
1.2 Mead: het zelf als sociaal object .....	21
1.3 Harré: sociale en persoonlijke identiteit .....	27
1.4 Kamler: het autonome zelf .....	32
<b>Hoofdstuk 2: Het zelf in de continentale wijsbegeerte</b> .....	<b>41</b>
2.1 Inleiding .....	41
2.2 Heidegger: het zijn van het zelf .....	41
2.3 Ricoeur: zichzelf als een ander .....	47
<b>Samenvatting en conclusie</b> .....	<b>59</b>
 <b>Deel II: Het zelf als zijn</b>	
<b>Inleiding</b> .....	<b>73</b>
<b>Hoofdstuk 3: De transcendentiaal-filosofische benadering van het zelf</b> .....	<b>77</b>
3.1 Inleiding .....	77
3.2 De onherleidbaarheid van het transcendentale .....	77
3.3 De onvolledigheid van een empirische benadering .....	88
<b>Hoofdstuk 4: Het transcendentale subject</b> .....	<b>97</b>
4.1 Inleiding .....	97
4.2 Kant: de onherleidbare subjectiviteit van het zelf .....	97
4.3 Husserl: de transcendentie in de immanentie .....	106
4.4 Het transcendentale subject bij enige andere auteurs .....	113
4.5 Nagel: de blinde vlek van het zelf .....	118
<b>Hoofdstuk 5: Karakter</b> .....	<b>123</b>
5.1 Inleiding .....	127
5.2 Karakter als empirisch prealabel zijn .....	123
5.3 Kuppermans 'karakter' .....	127
<b>Samenvatting en conclusie</b> .....	<b>131</b>

<b>Deel III: Autonomie</b>	
<b>Inleiding</b>	<b>139</b>
<b>Hoofdstuk 6: Autonomie, reflexiviteit en waarden</b>	<b>149</b>
6.1 Inleiding	149
6.2 Frankfurt: autonomie en reflexiviteit	149
6.3 Autonomie en waarden	162
6.4 Autonomie en rationaliteit	167
<b>Hoofdstuk 7: Excentriciteit</b>	<b>173</b>
7.1 Inleiding	173
7.2 Plessner: de excentriciteit van het menselijke zijn	177
7.3 Musil: mogelijkszin	185
<b>Hoofdstuk 8: Autonomie, het zelf, het denken en moraliteit</b>	<b>193</b>
8.1 Inleiding	193
8.2 Recapitulatie	193
8.3 Autonomie en het zelf	196
8.4 Autonomie en denken	199
8.5 Autonomie, moraliteit en rationaliteit	202
<b>Deel IV: De constituerende van de morele persoon</b>	
<b>Inleiding</b>	<b>211</b>
<b>Hoofdstuk 9: Waarden</b>	<b>217</b>
9.1 Inleiding	217
9.2 Waardenobjectivisme, waardensubjectivisme en waarden als secundaire kwaliteiten	217
9.3 Waarde als <i>supervenience</i>	220
9.4 Moreel waardensubjectivisme	232
<b>Hoofdstuk 10: Morele waarden</b>	<b>237</b>
10.1 Inleiding	237
10.2 Moraliteit als welwillendheid	237
10.3 Moreel waardenexistentialisme	239
10.4 Discussie	250
<b>Hoofdstuk 11: De fundamentele andersheid van de ander</b>	<b>257</b>
11.1 Inleiding	257
11.2 Husserl: de bewuste ander vanuit de immanentie van het zelf	259
11.3 Levinas: de radicale andersheid van de ander	266
11.4 Ricoeur: de dialectiek van zelf en ander	271
11.5 De ethische verhouding tussen zelf en ander	274
<b>Concluderend: het morele zelf</b>	<b>283</b>
<b>Deel V: De ontwikkeling van de morele persoon</b>	
<b>Inleiding</b>	<b>289</b>
<b>Hoofdstuk 12: De gemeenschap als oorsprong van moraliteit</b>	<b>293</b>
12.1 Inleiding	293

12.2 Kohlberg: moreel-cognitieve ontwikkeling .....	296
12.3 Hoffman: moreel-affectieve ontwikkeling .....	303
12.4 Discussie .....	309
<b>Hoofdstuk 13: "Moreel karakter" .....</b>	<b>315</b>
13.1 Inleiding .....	315
13.2 Chazan: de ontwikkeling van "moreel karakter" .....	316
13.3 Discussie .....	329
<b>Hoofdstuk 14: Moraliteit en rationaliteit .....</b>	<b>337</b>
14.1 Inleiding .....	337
14.2 Fundamentele gelijkheid .....	340
14.3 De absoluteheid van het bewustzijn .....	346
14.4 Postmoderne rationaliteit .....	350
<b>Conclusie .....</b>	<b>355</b>
 <b>Literatuurlijst .....</b>	 <b>359</b>
 <b>Summary .....</b>	 <b>363</b>
 <b>Dankwoord .....</b>	 <b>367</b>



## Inleiding

Dit proefschrift gaat over de morele persoon. Ik zal onderzoeken wat een morele persoon precies is, wat het mogelijk maakt dat men een morele persoon wordt en kan worden en waarom en waardoor men daadwerkelijk een morele persoon wordt.

In de eerste twee delen zal ik nagaan wat een persoon überhaupt is en wat het persoon-zijn constitueert (wat het mogelijk maakt dat men een persoon kan worden). Vervolgens zal ik nagaan wat de moraliteit van de morele persoon inhoudt of in kan houden en wat haar constituerende momenten zijn. Deel IV zal daar specifiek over gaan. Omdat één van de constituerende momenten van de moraliteit van de morele persoon autonomie is (dat zal ik in deel IV betogen), zal ik dat begrip eerst onderzoeken in deel III. Deel V zal gaan over morele ontwikkeling, over de vraag waarom en waardoor men überhaupt een morele persoon zou worden.

De filosofische methode die ik bij dit onderzoek voornamelijk zal hanteren is de transcendentaal- en bewustzijnsfilosofische methode, zoals die door Husserl is ontwikkeld. De vraag die ik mijzelf steeds zal stellen is de volgende: welke transcendentale bewustzijnsstructuren moeten voorondersteld worden, zodat de mogelijkheid van het morele persoon-zijn gedacht kan worden. Ik wil (onder meer) dus komen tot een transcendentaal onderzoek van de morele persoon. Een belangrijke stellingname zal namelijk zijn dat in huidige theorieën over de morele persoon het onherleidbaar subjectieve en transcendentale aspect nogal eens wordt onderbelicht, doordat ze voornamelijk gericht zijn op het objectieve, empirische en intersubjectieve. Algemeen uitgedrukt: het belang van Kants copernicaanse wending (met betrekking tot de onherleidbare subjectiviteit van de werkelijkheid) wordt door veel filosofen mijns inziens niet genoeg ingezien.

Empirische kwesties zal ik evenwel niet mijden. Ik zal bijvoorbeeld ook spreken over *empirische* mogelijkheidsvoorwaarden van de morele persoon en over de *empirische* kwestie waarom en waardoor men een morele persoon wordt. Daarbij zal ik echter steeds opmerken dat het empirische noodzakelijk verwijst naar het niet-tot-dat-empirische-herleidbare transcendentale en subjectieve (gedefinieerd als datgene wat de empirie mogelijk maakt en uiteindelijk in het subject gesitueerd moet worden). Over mijn methode zal ik spreken als een "gecorrigeerde fenomenologie" of een "gecorrigeerd empirisme": het fenomeen/de empirie blijft het uitgangspunt (in dit werk: het morele zelf), maar daarin moeten transcendentale structuren onderscheiden worden die niet te herleiden zijn tot het niveau van het fenomenologische/empirische.

Zoals gezegd zullen de eerste twee delen over het persoon-zijn op zich gaan. In het eerste deel zal ik Angelsaksische (Mead, Harré en Kamler) en hermeneutische continentale (Heidegger en Ricoeur) theorieën over het zelf behandelen. Daarin wordt het zelf over het algemeen opgevat als een doorslaggevend door de intersub-



jectiviteit bepaalde *zelfinterpretatie* (sociale interactie wordt als constituerend voor het zelf beschouwd). Het zelf is dan een *zelfbetrokkenheid* die via de ander en het andere loopt. Ik zal dit, met Husserl, een empirisch of concreet zelf noemen (om het te onderscheiden van het transcendentale, formele zelf).

In deel II zal ik (aan de hand van Kant en Husserl) een transcendentaal-filosofische kritiek op dit beeld uitwerken. Ik zal daarin betogen dat het empirische zelf als interpretatie (als een *zelfobject*) een transcendentaal zelf als *zijn* vooronderstelt. Dit transcendentale zelf behelst de subjectieve mogelijkhedenvoorwaarden voor het hebben en (onder invloed van de intersubjectiviteit) ontwikkelen van een bepaald zelfbeeld. Als men stelt dat men is wat men (onder invloed van de intersubjectiviteit) van zichzelf "maakt", vooronderstelt dit immers dat men *ook* iets is wat iets van zichzelf *kan* maken. Anders uitgedrukt: het zelf als interpretatie vooronderstelt een zelf als *vermogen* tot zelfinterpretatie. Het zelf dat via de alteriteit tot bepaling komt, vooronderstelt een transcendentaal subject dat zich op die alteriteit en vervolgens op zichzelf *kan* betrekken (als op een object). De zelfrepresentatie vooronderstelt iets wat zichzelf representeert, iets wat zich die zelfrepresentatie bewust is.

Het begrip van het transcendentale subject, van het bewustzijn überhaupt, vertegenwoordigt de prealabele intentionele eenheid van het zelf en het bewustzijn, waardoor deze onherleidbaar individueel zijn (op zichzelf staan) op een fundamenteel, metafysisch niveau. In dit subject moeten transcendentale structuren van het bewustzijn gesitueerd worden die *de manier* bepalen *waarop* het zich op objecten (bijvoorbeeld op "zichzelf") betrekt en kan betrekken (ze bepalen daarmee *de vorm* van dat object).

Deze transcendentale dimensie van het zelf, zal ik betogen, is uiteindelijk niet herleidbaar tot het empirische, tot het intersubjectieve, het interpretatieve (omdat het transcendentale daaraan metafysisch gezien voorafgaat). Ze vormt daarmee een ondoorzichtig moment van dat zelf (waardoor wij nooit precies zullen kunnen weten wat wij -als zelfinterpreterende wezens- zijn en een wetenschappelijke verklaring van het bewustzijn uiteindelijk niet mogelijk is).

Spreeken van 'het zelf als zijn' vereist tevens dat wij het over 'de adequatie van de zelfinterpretatie' moeten hebben. Om het enigszins paradoxaal uit te drukken: als je niet alleen bent wat je van jezelf maakt, maar ook iets wat iets van zichzelf kan maken, kun je niet meer zomaar van alles van jezelf maken (als je realistisch wilt zijn). Het zelf heeft ook te maken met wat je altijd al *bent*: primair een bewust lichaam. Bij mijn onderzoek naar de mogelijkhedenvoorwaarden voor de zelfinterpretatie zal ik mij richten op mogelijkhedenvoorwaarden op het niveau van het bewustzijn. Fysiologische factoren zal ik buiten beschouwing laten.

In deel II zal ik verder betogen dat ook op een empirisch niveau van een prealabel zelf gesproken moet worden. Ik zal namelijk het situationistische beeld van karakter -karakter als fictie die door de sociale situatie bepaald wordt- aanvullen met een essentialistisch beeld: karakter als *vóórgegevenheid*.

In deel III zal ik de methodische beweging van een empiristisch begrip naar een

transcendentiaal begrip herhalen in verband met 'autonomie', ingevuld als 'zelfbepaling'. Eerst zal ik het autonomie-begrip van het Frankfurt/Dworkin-model weergeven. Daarin wordt autonomie opgevat als een reflexieve, zich identificerende betrokkenheid op de wil die tot handelen leidt. Aan de hand van de geschriften van Plessner zal ik betogen dat dit autonomie-begrip de transcendente structuur van de excentriciteit van het bewustzijn vooronderstelt. Hiermee doel ik op het menselijke bewustzijnsvermogen om het direct gegevene te overstijgen. In verband met het zelf is dit het vermogen om als het ware zichzelf te transcenderen, zich buiten zichzelf te plaatsen. Met excentriciteit zal ik het vermogen verbinden om het mogelijke te denken (in het bijzonder het mogelijke met betrekking tot zichzelf). Als men zichzelf bepaalt, is men tegelijkertijd iets wat bepaald wordt (het object van de zelfbepaling) en iets wat bepaalt (het subject van de zelfbepaling). Met andere woorden: in zekere zin plaatst men zich buiten zichzelf, hetgeen excentriciteit vooronderstelt.

De subjectieve vóórgegevenheid die bij autonomie is voorondersteld, is niet alleen op een transcendentiaal niveau te situeren, maar ook op een praktisch niveau. Autonomie vooronderstelt immers iets wat zichzelf bepaalt: een subject van de zelfbepaling. In dit verband zal ik spreken van een prealabel praktisch subject (dat wat zichzelf bepaalt op basis van zekere, voor dat subject fundamentele -dat wil zeggen: zeer belangrijke- waarden). Door de noodzakelijke vooronderstelling van deze subjectieve vóórgegevenheid is autonomie altijd fundamenteel beperkt, relatief aan die vóórgegevenheid. De mens kan geen volledige *causa sui* zijn; ook hier geldt dat hij niet van alles van zichzelf kan maken (omdat dit afhankelijk is van wat hij fundamenteel gezien al is, kan zijn en wil zijn). Volledige zelfbepaling is een theoretische onmogelijkheid. Ik zal de verhouding tussen passiviteit en mogelijke activiteit in het menselijke zijn onderzoeken. Vervolgens zal ik betogen dat het denken het fenomeen bij uitstek is waarin de mens autonoom kan zijn (waarin autonomie betekenis kan krijgen).

In het vierde deel staat de vraag centraal wat de morele persoon in zijn moraliteit constitueert. Wat *is* een morele persoon en wat zijn de specifieke mogelijkheidsvoorwaarden voor zijn bestaan? Dit deel is methodologisch verbonden met het tweede. In zijn algemeenheid zal ik de morele persoon definiëren als iemand die (autonoom) rekening wil houden met andermans welzijn, die andermans welzijn (autonoom) als van waarde voor zichzelf ziet. Met deze definitie situeer ik morele kwaliteit van handelen en van identiteit dus, kantiaans, in de autonome wil van de actor. Uit deze definitie volgt een aantal constituerende momenten van de morele persoon.

Ten eerste moet hij zich überhaupt waarden bewust kunnen zijn. Op basis van een transcendentiaal-filosofisch onderzoek van het begrip 'waarde' zal ik een metafysisch waardensubjectivisme verdedigen. Dit stelt dat waarde in het bewustzijn gesitueerd moet worden, uiteindelijk samenvalt met individueel waardebewustzijn. Dit waardebewustzijn is eerst mogelijk door het transcendente vermogen zich waarde bewust te *kunnen* zijn.

Ten tweede moeten deze waarden, willen ze echt moreel zijn (gezien het criterium van autonomie voor de waarlijk morele persoon), in zekere zin reflexief zijn: er moet autonoom voor gekozen zijn. In verband met *morele* waarden moet er daarom sprake zijn van een zogenaamd *empirisch* waardensubjectivisme of -individualisme, van een waardenexistentialisme zoals dat door Sartre uitgewerkt is.

Ten derde moet de morele persoon de bewuste ander (als doel van het morele handelen) kunnen ervaren. Deze ervaring vooronderstelt de excentriciteit van het bewustzijn, omdat andermans bewustzijn mij immers niet direct gegeven kan zijn (het zijn van de bewuste ander *voor mij* is fundamenteel gezien een aanname). Met Husserl: andermans bewustzijn moet ik mede-tegenwoordig stellen in mijn beeld van de werkelijkheid (wil ik niet in een solipsisme vervallen).

Door middel van mijn definitie van 'moraliteit' en mijn (metafysisch en empirisch) waardensubjectivisme wil ik moraliteit een basis geven in het subject. Het autonome subject is oorsprong, het bewuste subject doel van moraliteit. De ethiek vooronderstelt daarmee een filosofische antropologie van de morele persoon<sup>1</sup>. Vandaar het belang voor de ethiek van een transcendentale en bewustzijnsfilosofische analyse die de algemene structuren van het morele zelf weet bloot te leggen, zoals ik die in dit proefschrift zal uitwerken. Hiermee probeer ik tegenwicht te bieden aan te sterk empiristische tendensen in hedendaagse beschrijvingen van de morele persoon.

Het vijfde deel, tenslotte, zal gaan over morele ontwikkeling, over de (empirische) vraag waarom en waardoor men überhaupt een (autonome) morele persoon, zoals omschreven, zou worden (dit deel is, door het empirische karakter van zijn onderwerp, methodologisch verbonden met het eerste). Daarin zal ik trachten te laten zien op welke manier gemeenschap, karakter (als vóórgegevenheid) en, mogelijk, rationaliteit van invloed zijn op die ontwikkeling. Ik zal, met Chazan, beargumenteren dat bij morele ontwikkeling moraliteit steeds meer "van binnen-uit" moet komen, steeds meer uit het individu zelf moet voortspruiten, steeds meer een individuele keuze moet worden. Bij het maken van deze keuze kan de gemeenschap bevorderlijk zijn. Ik zal echter betogen dat de ultieme bron van moraliteit in karakter als vóórgegevenheid moet worden gesitueerd, aangezien de autonome keuze voor moraliteit noodzakelijk verwijst naar de fundamentele waarde van moraliteit voor het individu (naar iets wat we "de fundamentele goedheid van het individu" kunnen noemen).

Ik zal verder betogen dat rationele moraliteit als de meest morele (want: meest autonome en individuele) vorm van moraliteit aangemerkt moet worden (al is morele kwaliteit, zoals autonomie, altijd fundamenteel beperkt en relatief). Ik zal twee rationele, dat wil zeggen realistische, redenen opvoeren waarom men moreel zou moeten zijn. Deze hangen samen met de fundamentele gelijkheid van alle

---

<sup>1</sup> N.B. in dit proefschrift zal ik 'ethisch' en 'moreel' als synoniemen gebruiken.

mensen (als transcendente subjecten) en met de absolute van het bewustzijn in het algemeen en van het bewustzijn van lijden en welzijn in het bijzonder. Bij rationele moraliteit moeten gevoel (voor de ander, voor moraliteit) en verstand (rationaliteit, inzicht in het moreel juiste) mijns inziens hand in hand gaan. Wat dit betreft zal ik spreken van de postmoderne rationaliteit van de werkelijk morele persoon, waarvan ik in dit proefschrift een beeld wil schetsen.



## **Deel I:**

### **Het zelf als interpretatie**



## Inleiding

In dit eerste deel wil ik onderzoeken op welke manier mensen identiteit ontwikkelen. Ik heb dan niet primair de identiteit die anderen mij toekennen op het oog, maar veeleer de identiteit die ik aan mijzelf toeken. 'Identiteit' is hier dus vooral in de betekenis van "zelf-identiteit" op te vatten. Het onderzoek wordt daarmee een onderzoek naar de genese van het zelf.

In de hedendaagse filosofie wordt het zelf over het algemeen niet meer, zoals in vroeger tijden, als een op zichzelf staande entiteit gezien (men denke bijvoorbeeld aan het concept van de ziel), maar als iets wat op een meer dialectische manier vorm krijgt. In de Angelsaksische filosofie en in sommige takken van de continentale wijsbegeerte (met name in de hermeneutische en postmoderne) gaat men er over het algemeen van uit dat het zelf zich via de ander of het andere ontwikkelt. Eerst betreft het zich op zijn werkelijkheid en op de anderen daarin. Pas daarna kan het zichzelf als een zijnde in die werkelijkheid onderscheiden. Het moet zich eerst veruitwendigen, voordat het zich op zichzelf kan betrekken. Het zelf is daarmee niet "zelfgenoegzaam" meer, maar wezenlijk een "relationele entiteit" die door en door afhankelijk is van zijn omgeving.

In de genoemde tradities wordt het zelf vooral opgevat als een door de intersubjectiviteit bemiddelde *zelfinterpretatie*, als een soort sociaal gevormd object (dat "in" het bewustzijn verschijnt onder invloed van sociale interactie). Om het paradoxaal uit te drukken: het zelf ontstaat pas op het moment dat het zichzelf onder invloed van de gemeenschap *stelt*. Het zelf is niet direct voorhanden (en in zoverre geen object in de normale zin des woords). Enigszins vrij is het een soort van "hegeliaanse entiteit" te noemen, iets waarvoor geldt dat het pas werkelijk is als wij er een idee van hebben (zoals dit ook opgaat voor geld, de maatschappij, waarden etc., die niet van de geest onafhankelijk zijn zoals materiële objecten dat wel zijn -in de zin dat we aannemen dat ze er ook zijn als wij ze niet waarnemen). Representatie en gerepresenteerde vallen met betrekking tot het zelf samen. *Esse est percipi*<sup>1</sup>.

Ik zal verschillende auteurs uit de genoemde tradities behandelen die zich van deze manier van denken over het zelf bedienen. In het eerste hoofdstuk zal ik auteurs uit de Angelsaksische wijsbegeerte behandelen (Mead, Harré en Kamler). In het tweede zal ik te rade gaan bij -hermeneutische- filosofen uit de continentale wijsbegeerte (Heidegger en Ricoeur). Deze zal ik bespreken omdat het mij in dit deel vooral gaat om de vraag hoe wij een *concreet-inhoudelijk, empirisch* zelf

---

<sup>1</sup> Een ander belangrijk aspect in verband hiermee is de taligheid van het zelf, die sinds de zogenaamde *linguistic turn* wordt benadrukt. Auteurs als Apel en Habermas hebben hier de vinger bij gelegd. Het zelf kan volgens hen pas binnen de context van een talige communicatie-gemeenschap vorm krijgen. Om het abstract uit te drukken: subjectiviteit is pas mogelijk door talige intersubjectiviteit, het subject is pas iets binnen een taalspel waarin het concept 'subject' gehanteerd wordt. Dit aspect van het zelf zal ik echter niet thematisch behandelen.



ontwikkelen. Het onderwerp is hier het zelf als fenomeen, als iets wat in de objectieve sfeer gesitueerd kan worden (het zelf als sociaal *object* zoals dat in het bewustzijn verschijnt)<sup>2</sup>.

Het volgende deel zal gaan over de *formele* structuren die bij de genese van het zelf een rol spelen. Dit zijn structuren die in de subjectieve sfeer van het zelf gesitueerd moeten worden (van het *subject* dat zich zichzelf als sociaal object bewust is). Ik zal namelijk steeds wijzen op een fundamentele omissie in de visie op het zelf als een door de intersubjectiviteit bepaalde interpretatie. Deze omissie is erin gelegen dat in die visie subjectieve dimensies van het zelf te weinig aandacht krijgen, dat er te weinig oog is voor een zelf als prealabel *zijn* dat de zelfinterpretatie mogelijk maakt, voor een zelf als *vermogen* tot zelfinterpretatie<sup>3</sup>. De Angelsaksische en hermeneutische benadering van het zelf behoeft daarmee aanvulling (en wel, zo zal ik in het volgende deel betogen, vanuit de transcendentale filosofie).

---

<sup>2</sup> N.B. "het fenomenale": dat wat in het bewustzijn verschijnt, "het empirische": dat wat in de werkelijkheid verschijnt, "het objectieve": dat wat als object in die werkelijkheid verschijnt. Deze drie niveaus vallen niet noodzakelijk met elkaar samen (tenzij men er een idealistische methode op nahoudt), echter wel met betrekking tot het zelf (indien men ervan uitgaat dat het zelf in het bewustzijn gegeven is). Ik noem het zelf zoals dat in het bewustzijn verschijnt het (concreet-) inhoudelijke zelf, om het van de (algemene) vorm of structuur van dat zelf te kunnen onderscheiden.

<sup>3</sup> *Prealabel*, omdat dit zelf als mogelijksvoorwaarde logisch voorafgaat aan het zelf als interpretatie.

## Hoofdstuk 1: Het zelf in de Angelsaksische wijsbegeerte

### 1.1 Inleiding

Ik zal nu de theorieën over het zelf van Mead, Harré en Kamler behandelen.

De keuze voor de *behaviorist* George Herbert Mead is gemotiveerd door het feit dat hij een auteur is naar wie veel Angelsaksische en meer in het bijzonder analytische filosofen teruggrijpen. Hij omschrijft het zelf als wezenlijk een sociaal product.

Een verfijning in deze theorie wordt aangebracht door Rom Harré. Hij maakt een onderscheid tussen sociale en persoonlijke identiteit. Het eerste concept verwijst naar de identiteit die wij in de interactie met anderen aannemen, het laatste naar de identiteit die buiten die sociale orde valt, de identiteit die hoort bij de privé-sfeer. Aan persoonlijke identiteit wordt in onze moderne maatschappij de meeste waarde gehecht; hiermee verbonden zijn bijvoorbeeld creativiteit en uniciteit. Toch meent Harré dat die persoonlijke identiteit uiteindelijk gefundeerd is op onze sociale identiteit: eerst moeten wij een identiteit ontwikkelen die gefundeerd is op sociale interactie, voordat wij ons in de één of andere zin kunnen afschermen en onderscheiden van anderen.

Een meer gedetailleerde weergave van de manier waarop we vanaf kindsbeen sociale en persoonlijke identiteit ontwikkelen is uitgewerkt door Howard Kamler. Daarnaast onderzoekt hij op welke wijze vanuit een sociaal en biologisch bepaald zelf een autonoom zelf kan ontstaan.

Het algemene beeld dat deze drie auteurs van het zelf geven -het zelf als een sociaal bepaalde zelfinterpretatie-, zal ik steeds bekritisieren door erop te wijzen dat zij te weinig oog hebben voor een zelf als zijn dat het zelf als interpretatie mogelijk maakt (voor een prelabel zelf met de fundamentele vermogens om zichzelf, onder invloed van het sociale, te interpreteren).

### 1.2 Mead: het zelf als sociaal object

In *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* onderzoekt Mead op welke manier het zelfbewustzijn zich ontwikkelt. De ondertitel *from the Standpoint of a Social Behaviorist* wijst erop dat hij probeert om het menselijke zelf in termen van sociaal gedrag te verklaren (Mead is een exponent van het pragmatisme en behaviorisme van het begin van de vorige eeuw). Hij is een aanhanger van het zogenaamde sociaal-determinisme, dat ervan uitgaat dat het zelf wezenlijk bepaald wordt door de gemeenschap en iets is wat slechts binnen en door sociale interactie kan ontstaan (Mead wordt ook wel als sociaal-psycholoog geafficheerd). Hij spreekt daarom van 'the temporal and logical pre-existence of the social process to the self-conscious individual that arises in it' (p.186). Het zelf(bewuste individu) ontwikkelt zich pas, ontstaat pas, door en in het sociale proces. Daarom geldt: 'selves are essentially social products' (p.1), 'the origin and foundations of the self [...] are social' (p.173).

Hoe ontstaat dit zelf onder invloed van de gemeenschap? Volgens Mead neemt

een kind dat in een bepaalde omgeving opgroeit de attitudes en gedragingen van de meest nabije anderen over. Het incorporeert als het ware die attitudes en gedragingen. Als het kind verder komt in zijn ontwikkeling, leert het te abstraheren van die nabije anderen en neemt het de houding aan van de zogenaamde "gegeneraliseerde ander". Dit concept staat voor de regels van de gemeenschap en de gedragspatronen daarin. Het vertegenwoordigt de gedeelde horizon van de leden van de gemeenschap die communicatie tussen hen mogelijk maakt.

Dit is van belang omdat Mead gelooft dat het zelfbewustzijn pas mogelijk is door het aannemen van de attitude van de ander ten opzichte van zichzelf: 'The taking or feeling of the attitude of the other toward yourself is what constitutes self-consciousness' (p.171). De mens 'becomes a self in so far as he can take the attitude of another and act toward himself as others act' (idem). Ik wordt mij van mijzelf bewust wanneer ik leer om op mijzelf te reageren, me ten opzichte van mijzelf een houding aan te meten, zoals anderen dat binnen een bepaalde gemeenschap zouden doen. Ik ben me mijzelf dan bewust zoals anderen zich mij bewust zijn en ik me anderen bewust ben<sup>1</sup>. Een meer directe vorm van zelfbewustzijn (dus zonder de omweg via de anderen) is volgens Mead niet mogelijk<sup>2</sup>. Het zelf is geen op-zich-zijn, maar wezenlijk een reflexieve zelfstelling die bepaald wordt door de communicatieve verbanden van de gemeenschap waarbinnen dat zelf zich bevindt<sup>3</sup>. Het is een sociale constructie waarmee je jezelf voornamelijk interpreteert als lid van een bepaalde gemeenschap.

Deze constituerende van het zelf door sociale interacties betreft niet alleen de inhoud, het "profiel" van dat zelf, maar ook de eenheid ervan. Wij leren onszelf pas als een individu zien, als een persoon met een bepaalde eenheid beschouwen, *door en binnen* de gemeenschap waarin op personen wordt gereageerd *als* individuen. De conceptuele eenheid die het individu vertegenwoordigt, wordt mogelijk gemaakt doordat wij onszelf representeren zoals de gegeneraliseerde ander dat zou doen (indien we deze voor het gemak personifiëren). Hierdoor verkrijgen we binnen de gemeenschap een min of meer constant beeld van onszelf. We gaan onszelf zien als iets met een bepaalde eenheid<sup>4</sup>. De uniciteit die individuen over het algemeen, ondanks dit algemene moment van het zelf, tentoon spreiden, is daarbij volgens Mead het gevolg van het ontwikkelen van een uniek gedragspatroon. Uniek, doordat iedereen zijn eigen standpunt of perspectief binnen de gemeenschap inneemt en als het ware zijn eigen gegeneraliseerde ander creëert (zeker in de huidige pluralistische samenleving is de gegeneraliseerde ander niet

<sup>1</sup> 'what we mean by self-consciousness is an awakening in ourselves of the group of attitudes which we are arousing in others' (p.163).

<sup>2</sup> 'Selves can only exist in definite relationships to other selves' (p.164), 'there could be no experience of a self simply by itself' (p.195).

<sup>3</sup> Waarbij geldt: 'the language process is essential for the development of the self' (p.135).

<sup>4</sup> 'The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called "the generalized other."' (p.154).

zo algemeen meer als hij wellicht vroeger was).

Maar onverlet blijft voor Mead: als ik zelfbewust word, leer ik mijzelf zien zoals de anderen mij (doorgaans) zien (waardoor er eerst "ik" -dat wat zich zichzelf bewust is- en "mijzelf" -dat als wat het zich zichzelf bewust is- kan zijn). Nu verschijn ik aan de ander vooral als een lichaam, als een object. Daarom stelt Mead: 'to be self-conscious is essentially to become an object to one's self in virtue of one's social relations to other individuals' (p.172), 'The self has the characteristic that it is an object to itself' (p.136). Mijn zelf is daarmee wezenlijk de representatie van mijzelf (zoals anderen het zouden zien) als een object. Maar het is wel een vreemd soort object, want: ' "self" [...] indicates that which can be both subject and object. This type of object is essentially different from other objects' (p.136-7).

Deze dubbelheid van het zelf hangt samen met een onderscheid dat Mead maakt (en dat mijns inziens enigszins vaag blijft) tussen het *I* en het *me*. Het *me* staat voor het conventionele, sociale, geobjectiveerde zelf, dus mijn zelf zoals ik dat vanuit het standpunt van de gegeneraliseerde ander zie (als een soort object). Het *I* staat voor het meer actieve, spontane, innovatieve deel van mijn zelf, voor het handelende subject<sup>5</sup> (dat echter wel vanuit het *me* ontstaat, door dat *me* bepaald wordt en blijft<sup>6</sup>). Daarnaast is het *I* datgene wat zich bewust is van "zijn" sociale zelf (als object)<sup>7</sup>. Verder definieert Mead het *I* als de concrete persoonlijke respons op het algemene *me*: 'The attitudes of the others constitute the organized "me", and then one reacts toward that as an "I"' (p.175).

Waar echter het zelf in de vorm van het reflexieve *me*, dus als gerepresenteerd object, direct voor mij in mijn ervaring gegeven is, geldt voor het *I*: 'it is not directly given in experience' (p.175). Mead stelt dat we pas nadat we gehandeld hebben, beseffen wat we eigenlijk hebben gedaan, en pas daarna kunnen we een *I* dat uit dat handelen spreekt reconstrueren en incorporeren in onze zelfrepresentatie (in de vorm van het *me*<sup>8</sup>). Het *me* is de achtergrond van waaruit het *I* handelt. Maar: 'the "I" is something that is never entirely calculable' (p.178). Het *I* overstijgt het sociaal gesanctioneerde individu door zijn oncontroleerbaarheid, wordt niet volledig sociaal bepaald<sup>9</sup>. Wij kunnen onszelf daardoor nooit volledig objectiverend representeren.

Het sterke punt van Meads theorie is erin gelegen dat hij oog heeft voor het

---

<sup>5</sup> 'The "I" gives the sense of freedom, of initiative' (p.177).

<sup>6</sup> 'The "me" is in a certain sense a censor [van het *I*, HH]' (p.210), 'the "me" may be regarded as giving the form of the "I"' (p.209).

<sup>7</sup> 'the "I" which is aware of the social "me"' (p.173).

<sup>8</sup> 'the "me" that is in a certain sense simply a member of the community, which represents the "I" in the experience of the self' (p.198-9).

<sup>9</sup> Mead stelt bijvoorbeeld: 'it is such a response [van het *I*, HH] which raises him above the institutionalized individual' (p.211).

ingebod-zijn in sociale structuren van het individu en voor de verstrekkende betekenis van het sociale voor onze identiteit (voor haar inhoud en voor de aanzet tot haar ontwikkeling). Doorlopend interpreteren en waarderen wij onszelf zoals "men" dat in de gemeenschap zou doen. Daarnaast maken onze rollen binnen die gemeenschap, de sociale relaties die wij daarin aangaan, een wezenlijk deel van ons zelfbeeld uit (wij zien onszelf als lid van een bepaalde gemeenschap, bijvoorbeeld van een bepaalde familie, als iemand met bepaalde maatschappelijke bezigheden, etc.).

De zwakke kant van Meads theorie is erin gelegen dat hij te eenzijdig, te radicaal, uitgaat van het postulaat van het sociaal-determinisme en daardoor andere (formele, niet-sociale) factoren die in de ontwikkeling van zelfbewustzijn van belang zijn, uit het oog verliest. Door het sociale als de oorsprong van het zelf te zien, worden aan andere factoren die ook noodzakelijk zijn voor het kunnen hebben van een zelf te weinig aandacht geschonken. Hierbij denk ik dan vooral aan de werking van ons bewustzijn en ons lichaam (onze biologie<sup>10</sup>), die het ontwikkelen van een zelf mogelijk maken en doorslaggevend bepalen.

Mead stelt bijvoorbeeld (p.18): 'We are [...] forced to conclude that consciousness is an emergent from such behavior [sociaal gedrag, HH]; that so far from being a precondition of the social act, the social act is the precondition of it'. Maar voordat ik een sociale handeling kan uitvoeren moet ik mij al bewust zijn van een bepaalde omgeving, moeten ikzelf en de ander al iets voor mij zijn. Kortom: voordat ik sociaal gedrag tentoon kan spreiden, moet ik (me) al bewust zijn (van mijzelf en de ander, bijvoorbeeld van mijn en zijn lichaam) en een bepaald basaal zelfbesef hebben (ik moet voor mijzelf al iets zijn vóórdat ik mijzelf een sociaal bepaalde invulling kan geven). Mij lijkt daarom (zelf)bewustzijn eerder de mogelijksvoorwaarde voor het sociale dan vice versa.

Over het algemeen maakt Mead zich te weinig zorgen om de mogelijksvoorwaarden van het sociale zelf dat hij schetst. Wat maakt eigenlijk communicatie, sociale interactie, het aannemen van bepaalde attitudes, een reflexieve zelfstelling, etc. mogelijk? Het zelf als lid van een gemeenschap, als intersubjectief gefundeerde zelfinterpretatie, vooronderstelt al een bepaald vermogen tot (zelf)interpretatie, iets wat (zichzelf) interpreteert en kan interpreteren, wat zich (zichzelf) bewust is en kan zijn. Dit spreekt bijvoorbeeld uit Meads paradoxale uitdrukking van "het zelf dat onder invloed van het sociale *aan zichzelf* als object verschijnt".

Maar: aan wie of wat verschijnt dit zelf-object, deze zelf-objectivering, en wie of wat wordt nu geobjectiveerd/gerepresenteerd? Het meest formele antwoord hierop luidt: (aan) een bewustzijn, een *vermogen* tot zelfinterpretatie, een *subject* van de zelfinterpretatie. Het zelf behelst meer dan het als sociaal zelf inhoudelijk bepaalde zelf waar Mead het over heeft.

Het zelf te karakteriseren als louter een *zelfinterpretatie* is in mijn ogen te

---

<sup>10</sup> Mead heeft het bijvoorbeeld nooit over iets als aangeboren karakter als één van de factoren in de ontwikkeling van identiteit.

idealistisch (in filosofische zin begrepen), te hegeliaans (te zeer implicerend dat het zelf geheel in en door de zelfinterpretatie ontstaat). We moeten het ook hebben over iets wat die interpretatie mogelijk maakt, iets wat zich interpreteert en tegelijkertijd geïnterpreteerd wordt. Iets wat daardoor ook tot het zelf, tot wat ik wezenlijk *ben*, gerekend dient te worden (ik ben niet alleen wat ik onder invloed van het sociale van mijzelf maak, maar ook iets wat iets van zichzelf maakt en maken kan). Doordat Mead slechts aandacht schenkt aan het inhoudelijk bepaalde zelf, richt hij zich te veel op het conceptuele niveau en verwaarloost hij formele en subjectieve factoren die een rol spelen bij de genese van dat zelf.

Als hij bijvoorbeeld meent dat de eenheid van de persoon een concept is dat wij slechts binnen een bepaalde gemeenschap kunnen leren ontwikkelen, heeft hij op een inhoudelijk niveau gelijk (zoals blijkt uit het feit dat boeddhisten, maar ook Nietzsche, deze eenheid van het individu als een illusie verwerpen en *kunnen* verwerpen). *Formeel gesproken* moeten we echter concluderen dat *een bewustzijn* zichzelf al dan niet als eenheid interpreteert (zich het zelf of zichzelf als zodanig bewust is). Dit bewustzijn is evenwel al fundamenteel één en ondeelbaar (*ik* ben mij bewust, niet iemand anders of twee of meer "ikken in mij"). De conceptuele of objectieve eenheid (of veelheid) vooronderstelt een meer fundamentele eenheid van het bewustzijn, een fundamentele subjectieve eenheid<sup>11</sup>.

De fundamentele zwakte van Meads benadering van het zelf komt er in grote lijnen op neer dat door het gelijkstellen van het zelf met een interpretatie, het zelf als een (prelabel) zijn (dat die interpretatie mogelijk maakt) over het hoofd wordt gezien. In deel II zal ik uitgebreider op deze problematiek ingaan. Ik wilde deze hier echter alvast aanstippen, omdat de kritiek die ik heb op de andere auteurs die ik in dit deel zal behandelen, in fundamenteel opzicht dezelfde zal zijn als mijn kritiek op Mead.

Meads theorie en de sociaal-deterministische theorieën die daarop teruggaan zijn niet zozeer als onjuist te betitelen, maar als onvolledig en te weinig precies. Het zijn theorieën die iets vooronderstellen wat impliciet wordt gelaten, hetgeen tot een onjuiste radicaal sociaal-deterministische stellingname leidt. Het zelf als sociaal bepaalde zelfinterpretatie, het zelf dat zichzelf als "object" verschijnt onder invloed van sociale interactie, vooronderstelt al een zelf dat zich *kan* interpreteren, bepaalde vóór-sociale subjectieve vermogens, een *subject* van het zelfbewustzijn en van het bewustzijn van de ander en het andere. Dit is een subject dat zichzelf tot "object" *kan* nemen ("object" tussen aanhalingstekens, omdat het als reflexief fenomeen, als iets wat in het bewustzijn verschijnt door zelfbetrokkenheid, geen in de werkelijkheid voorhanden object is). Het zelf dat ontstaat door het overnemen van het perspectief van de gegeneraliseerde ander ten opzichte van mijzelf is een zelf *voor mij*.

---

<sup>11</sup> Hierop heeft bijvoorbeeld Kant gewezen (§16-19, *Kritik der reinen Vernunft*): de eenheid van het object vooronderstelt de eenheid van het subject. In deel II zal dit punt uitgebreid aan bod komen.

Meer gedetailleerde kritiek heb ik op Meads (niet duidelijk uitgewerkte) onderscheid tussen het *I* en het *me*.

Ten eerste stelt hij dat het *I* onberekenbaar is. Pas na het handelen weten we wat wij gedaan hebben. Maar: wij weten toch over het algemeen wat we willen en gaan doen? Waarin zou nu de onzekerheid met betrekking tot ons eigen handelen volgens Mead gelegen moeten zijn?

Ten tweede karakteriseert hij het *I* als spontaniteit, als dat wat het initiatief neemt om te handelen. Hij legt echter niet uit op welke wijze het *I* spontaan kan handelen (en op basis waarvan het dat doet) en zo het sociale zelf weet te overstijgen. Hij gaat voorbij aan de vraag wat ons actorschap (onze *agency*) en onze autonomie eigenlijk mogelijk maakt. Mead heeft het, om zijn sociaal-determinisme vol te kunnen houden, over het volledig sociaal bepaalde *me*. Daarnaast introduceert hij, om autonomie te redden, het mysterieuze *I*. Hij vergeet echter het *I* nader te karakteriseren (hij lijkt het slechts te zien als iets wat je overkomt; maar dat is geen autonomie).

Hoe kan uit echter het *me*(-bewustzijn) het *I*(-bewustzijn) ontstaan? Waarin is volgens hem dat niet-objectiveerbare en niet-representeerbare moment van het zelf gelegen, dat wat "spontaan" kan handelen en zich zichzelf als *me* bewust is? Wat wil het precies zeggen dat het zelf, zoals Mead stelt, tegelijkertijd subject (van het handelen en van het zich zichzelf bewust zijn) en object ("voor" of "in" het bewustzijn) kan zijn?

Naar mijn mening moeten we het sociaal-determinisme minder radicaal interpreteren en meer oog hebben voor het vóór-sociale subject dat zich zichzelf onder invloed van de gemeenschap bewust kan gaan worden en dat kan (leren) handelen. We moeten de vóór-sociale vermogens van het individu niet vergeten die zijn actor-zijn, zijn *I* en zijn zelfbewustzijn constitueren.

Meads gelijkstelling van het zelf met het sociale zelf, met een sociaal object, is weer te zeer beperkend. Per slot van rekening hebben wij ook een bepaald besef van ons eigen vermogen tot handelen, ons eigen actorschap (bijvoorbeeld een besef van ons eigen lichaam en van het feit dat wij het door onze wil in beweging kunnen brengen), naast een besef van onszelf als bewuste wezens (waardoor wij in deze zin al zelfbewust zijn). Wij zien onszelf en de ander niet slechts als een object, maar als nog iets meer dan dat, ook als een bewust en mogelijk actief subject.

Daarnaast moeten we mijns inziens meer plaats inruimen voor de mogelijkheid van autonomie met betrekking tot identiteit en aangeven wat die autonomie mogelijk maakt. Want is het werkelijk zo dat al mijn meningen mij uiteindelijk door anderen zijn ingegeven? Wellicht geldt dit voor jonge kinderen, maar zeker niet voor zelfbewuste volwassenen. Howard Kamler stelt dat na een zekere fase in onze persoonlijkheidsontwikkeling een bepaalde vorm van zelfbepaling (wat betreft identiteit) mogelijk is.

Het ontwikkelen van identiteit heeft vaak niet alleen te maken met een zich voegen naar of laten vormen door de omgeving, maar ook met een zich afzetten

tegen die omgeving, het benadrukken van een verschil met anderen in plaats van een overeenkomst (door Mead aangeduid met het concept van het conventionele *me*). Hiermee is een bepaalde afstandname van de invloed van de ander, een zekere autonomie, verbonden. De puberteit, bijvoorbeeld, waarin banden met de naaste omgeving losser worden of soms zelfs, wat betreft de lading ervan, volledig veranderen, wordt over het algemeen binnen de psychologie als zeer belangrijk voor de ontwikkeling van de persoonlijkheid beschouwd. Het concrete zelf zet zich vaak af tegen wat Mead de gegeneraliseerde ander noemt en is zich juist op die momenten dikwijls het meest bewust van zichzelf<sup>12</sup>. Tegenwoordig is het zelfs zo dat wij identiteit vooral, onder invloed van het individualisme, associëren met het niet-algemene, unieke en private. Voor ons, (post)moderne westerse mensen, is persoonlijke identiteit vooral een privé-identiteit buiten het algemene sociale verkeer om.

Een auteur die dit gegeven beter weet te verwoorden dan Mead (met zijn onderscheid tussen het *I* en het *me*) is Rom Harré. Hij maakt een onderscheid tussen persoonlijke en sociale identiteit, al gelooft hij wel dat het eerste vanuit het tweede ontstaat.

### **1.3 Harré: sociale en persoonlijke identiteit**

Rom Harré is een moderne filosoof die in zijn analytische filosofie ook inzichten uit de hermeneutiek verwerkt. Daarnaast is hij een aanhanger van Meads sociaal-determinisme<sup>13</sup>. Ook hij gelooft dat wij slechts door middel van sociale interactie een zelf kunnen ontwikkelen. Wij worden binnen een bepaalde gemeenschap als een persoon, als een zelfbewuste actor, behandeld. Op het moment dat wij daardoor leren om onszelf als zodanig te zien, ontwikkelen wij bewustzijn van onszelf als een persoon<sup>14</sup>. Om het anders uit te drukken: doordat wij als personen worden beschouwd, *worden* wij ook daadwerkelijk personen (zonder deze behandeling door anderen zou ons dat niet lukken).

Harré omschrijft dit in *Personal Being* als volgt: 'zelf', 'persoon' en 'actor' zijn

---

<sup>12</sup> In dit verband kan ook de rol van het lichaam genoemd worden. Doordat mijn lichaam mijn lichaam is, en andermans lichaam het lichaam van die ander is (en niet het mijne), doordat wij in ruimtelijke zin van elkaar afgescheiden zijn, is het mogelijk om tussen mij en hem onderscheid te (leren) maken (en de categorieën 'zelf' en 'de ander' te begrijpen). Uit dit laatste blijkt overigens opnieuw dat zelfbewustzijn meer moet inhouden (wil het adequaat zijn) dan het loutere hebben van een zelfconcept (want het concept verwijst naar iets, onder meer naar mijn lichamelijke en bewuste zijn).

<sup>13</sup> 'In a way the first nine chapters draw out in detail the original insight of G. H. Mead, that the self owes its form and perhaps its very existence to the circumambient social order.' (*Personal Being*, p.256).

<sup>14</sup> Wij richten ons primair op anderen omdat: 'The deepest human motive is to seek the respect of others' (een opmerking uit een eerder boek van Harré: *Social Being*, p.2).



concepten die pas binnen de "theorie" van de gemeenschap betekenis krijgen<sup>15</sup>. Deze intersubjectieve theorie "gebruikt" de gemeenschap om haar werkelijkheid te ordenen. De drie genoemde concepten zijn een soort regulatieve ideeën à la Kant, concepten waarmee we als het ware een bepaald theoretisch rooster over de werkelijkheid leggen om haar begrijpelijk te maken en structuur te geven. Het zijn concepten waarmee we de werkelijkheid altijd al (a priori) tegemoet treden (ze duiden in die zin transcendentale categorieën van ons wereldbeeld aan), waarmee we onze ervaringen als het ware organiseren (in termen van personen, individuen, handelende subjecten, etc.)<sup>16</sup>.

Harré vergelijkt 'zelf' in onze intersubjectieve "theorie" met het concept van de zwaartekracht in Newtons mechanische wereldbeeld. Evenals de zwaartekracht is het zelf niet direct waarneembaar, maar heeft het toch empirische inhoud (het verwijst ergens naar in de werkelijkheid). Maar doordat het niet direct in die werkelijkheid is aan te wijzen, is het toch een soort hypothetische ("theoretische") "entiteit" waarin we als het ware moeten geloven<sup>17</sup>. Mijn zelf is mij niet direct gegeven in mijn bewustzijn als iets wat zomaar voorhanden zou zijn, maar is veeleer een (sociale) constructie<sup>18</sup> die slechts mogelijk is binnen en door het wereldbeeld van de gemeenschap<sup>19</sup>. Het ontwikkelen van het zelf geschiedt door het leren van de "theorie" die bij dit wereldbeeld past, dit beeld constitueert. Er is geen "ik-ervaring", maar veeleer een ("theoretische") ik-ponering. Iets dergelijks gaat ook op voor de term 'agency' (het actor-kunnen-zijn van het zelf). Dit is volgens Harré ook een 'endowment from theory' (p.214)<sup>20</sup>. Deze "theorie" (waarin ons zelf en ons actorschap een plaats heeft) is te vergelijken met wat Mead het standpunt van de gegeneraliseerde ander noemde.

Slechts door het intersubjectief gedeelde concept van het zelf kan er een "ik" en een "mij(n)" zijn. Eerst door de "theorie" van de gemeenschap ontstaat de eenheid vertegenwoordigd door het individu<sup>21</sup>. Harré ziet het mijn-zijn van mijn ervarings-

<sup>15</sup> Harré heeft het bijvoorbeeld over 'construing the "self" as a theoretical concept derived from the social' (p.147).

<sup>16</sup> Nb. het a-priorische karakter van deze concepten is bij Harré een andere dan van de regulatieve ideeën van Kant. Bij Harré zijn het concepten die een gemeenschap het individu "leert", bij Kant universele pre-sociale ideeën.

<sup>17</sup> Harré spreekt over 'the "self" as a hypothetical entity' (p.147). 'self-consciousness is a form of knowing or believing' (p.166).

<sup>18</sup> 'For me, a person is not a natural object, but a cultural artefact' (p.20).

<sup>19</sup> Onze 'Sense of self' is daarmee een 'local contingency' (p.144) en er zijn volgens Harré dan ook wereldbeelden voorstelbaar waarin dit zelfbewustzijn niet voorkomt: ons wereldbeeld in termen van 'zelf' en 'actorschap' 'may be only one of the ways experience may be organized' (p.108).

<sup>20</sup> 'our conception of ourselves as agents should also be understood as the employment of a theory with the active and willing self as its prime theoretical concept' (p.193).

<sup>21</sup> 'we need to suppose that we are using a theory to organize our experience, a theory that introduces a unity of self as a theoretical concept rather than as an empirical discovery' (p.193). Hierbij dient te worden opgemerkt, dit zal later belangrijk blijken, dat dit voor iedere objectieve of conceptuele eenheid geldt: eenheid is niet primair een empirische ontdekking, maar veeleer iets wat je als subject

gen als een soort *label* dat ik onder invloed van de gemeenschap op die ervaringen plak<sup>22</sup>. Dit mijn-zijn van mijn ervaringen kan op zijn beurt niet verklaard worden in termen van ervaringen (daarin sta ik Harré bij, maar, zoals we zullen zien, vanwege andere redenen dan de zijne). Het mijn-zijn is niet iets wat we aantreffen in ons bewustzijn, het gaat aan bewuste ervaringen veeleer vooraf, want we gaan steeds als het ware a priori ("theoretisch") van dit concept van mijn-zijn uit (mijn ervaringen zijn immers altijd al de mijne). Ons sociale zelf gaat daarmee volgens Harré vooraf aan al onze mentale inhoud.

Ondanks dit door hem aangehangen sociaal-determinisme ziet Harré een mogelijkheid om, als wij eenmaal onze plaats binnen de gemeenschap gevonden hebben, onze eigen unieke persoonlijke identiteit te ontwikkelen (hierin gaat hij verder dan Mead). Meer in detail gaat dit als volgt. Primair zijn wij, zoals gezegd, een persoon in een bepaalde sociale orde. Andere mensen behandelen ons als zodanig en gaandeweg leren wij ons van onszelf als een persoon met een bepaalde sociale rol bewust te zijn. De persoon is een geheel sociale entiteit, die zijn bestaan ontleent aan het feit dat wij elkaar als personen, als actoren binnen een bepaalde sociale context, tegemoet treden. Het is wat Harré noemt (op p.107) een zuiver collectief gerealiseerde en publiek tentoongespreide entiteit.

Op het moment echter dat wij onszelf bejegenen als een collectief gerealiseerde persoon, hebben wij een vorm van sociaal zelfbewustzijn gekregen. Wij hebben een zelf als sociale identiteit ontwikkeld<sup>23</sup>. Dit zelfbewustzijn heeft nog steeds een collectieve vorm, maar is slechts (als al het bewustzijn) voor onszelf toegankelijk (privé).

Wanneer we een zelf als een sociale identiteit hebben ontwikkeld, is voor ons de mogelijkheid ontstaan om met collectieve vormen meer creatief om te gaan dan het slechts volgen van de vóórgegeven sociale lijnen. Wij kunnen onze sociale identiteit als het ware transformeren tot een entiteit die meer van ons eigen doen is en die een meer idiosyncratische vorm heeft. Dat wil zeggen we hebben de mogelijkheid om vanuit onze *sociale* identiteit een unieke persoonlijke identiteit te ontwikkelen, die een individueel gerealiseerd object vormt. Dit zelf als object kan ik zowel voor mijzelf houden ('private display') als het publiek tentoonspreiden ('public display', p.107).

Hoe is het nu precies mogelijk om vanuit een sociale een meer idiosyncratische persoonlijke identiteit te creëren? Volgens Harré heeft dit te maken met het metaforische gebruik dat wij van taal maken. Binnen een taalgemeenschap gelden bepaalde regels met betrekking tot de wijze waarop woorden moeten worden

---

in die empirie legt, erin projecteert. Objectieve eenheden bestaan slechts bij de gratie van een fundamentele subjectieve eenheid.

<sup>22</sup> Harré heeft het over 'a special kind of theory in terms of which experiences are categorized as "of myself" and "not as mine"' (p.99).

<sup>23</sup> Het zelf, het psychologische individu is bij Harré dus secundair ten opzichte van de persoon, het sociale individu.

gebruikt, maar binnen de grenzen van die regels geeft ieder er zijn eigen invulling aan (wel zodanig dat communicatie mogelijk blijft, dat dus de eigen betekenissen aan algemene randvoorwaarden blijven voldoen)<sup>24</sup>. De sociale betekenissen van bepaalde termen laten ruimte voor interpretatieve verschillen, voor unieke persoonlijke betekenissen<sup>25</sup>. Hierdoor is het mogelijk om een uniek persoonlijk discours, naast het intersubjectief gedeelde, te ontwikkelen en daarmee, doordat identiteit door middel van communicatie vorm krijgt<sup>26</sup>, een unieke persoonlijke identiteit. Wij construeren als het ware onze eigen persoonlijke "theorie" (wel vanuit en op basis van de sociaal gedeelde), ons persoonlijke perspectief op de (sociale) werkelijkheid (we organiseren onze ervaringen op een unieke wijze). Hierin beschouwen wij onszelf als iets unieks en proberen we tevens anderen ons als zodanig te laten interpreteren<sup>27</sup>.

Deze uniciteit van het eigen zelf kan echter ook betrekking hebben op onze sociale identiteit. In dat geval blijven we binnen de grenzen van het sociale verkeer, dus binnen de daarin gerepresenteerde rollen. We geven aan die rollen echter een eigen invulling, een eigen draai, binnen de grenzen van bij die rollen horende intersubjectieve normen. We blijven binnen het sociale discours, maar gaan er creatief mee om en ontwikkelen onze eigen stijl, ons eigen 'idiosyncratic display' (p.273).

Uniciteit met betrekking tot persoonlijke identiteit is er evenwel in gelegen dat wij ons begeven buiten het sociale verkeer, in de privé-ruimte die het sociale aan het individu overlaat<sup>28</sup>. De zelfinterpretatie is dan niet meer in termen van -al dan niet creatief ingevulde- sociale rollen te vatten, maar slechts in persoonlijke. Deze laatste vorm van persoonlijke identiteit wordt in het moderne westen over het algemeen als het meest wezenlijke van het zelf beschouwd. Deze identiteit transcendeert door zijn unieke concreetheid onze sociale identiteit en is daarmee niet meer volledig sociaal te duiden<sup>29</sup>. Binnen het sociaal-determinisme ziet Harré dus een mogelijkheid om verder te gaan dan sociale bepaaldheid (binnen zekere grenzen), voor een vorm van autonomie met betrekking tot de bepaling van het eigen zelf.

<sup>24</sup> Hierop wijst ook bijvoorbeeld iemand als Anthony Cohen in *Self Consciousness*: sociale vormen, die voor ieder gelijk zijn, krijgen persoonlijke (privé) invullingen.

<sup>25</sup> Dit geschiedt via 'The private creation of difference' (zie de titel van §10.4).

<sup>26</sup> Zoals alles door en via communicatie vorm krijgt. Net als Mead meent Harré namelijk: 'The fundamental human reality is a conversation' (p.20). Het denken bijvoorbeeld wordt door hem als 'inner conversation' opgevat.

<sup>27</sup> Kenneth Gergen stelt in *The saturated self* dat wij als postmodernen deze kunst van het aannemen van een eigen perspectief zouden moeten cultiveren en zelfs moeten proberen om meerdere persoonlijke discourses (en daarmee meerdere persoonlijke identiteiten) te ontwikkelen.

<sup>28</sup> Deze privé-ruimte wordt, zoals gezegd, ontsloten door 'the creation of a unique discourse' (p.273).

<sup>29</sup> We moeten hierbij echter wel blijven beseffen: 'Personal identity projects [...] depend upon an individual being well established in a role position or in some more general social category' (p.276).

De kracht van Harrés theorie is erin gelegen dat hij oog heeft voor een identiteit die buiten het algemene sociale verkeer om vorm kan krijgen. Het is immers zo dat wij naast een wat ik zou willen noemen maatschappelijke identiteit, nog iets kunnen creëren wat binnen de liberale traditie een privé-sfeer wordt genoemd. Wij kunnen een identiteit bezitten die geheel van de maatschappelijke verschilt. We kunnen een gebied voor onszelf vrijmaken waarin wij meer autonoom zijn (meer onze eigen regels maken en volgen) dan in de publieke sfeer. Harrés onderscheid 'between personal identity and social identity, between the individuality one has as a numerically identifiable being and the attributes one shares with the others that make up some relevant reference class' (p.273) is daarom belangrijk.

Naast deze merites van Harrés theorie is er echter fundamentele kritiek op te leveren. Deze is grotendeels dezelfde als de kritiek op Meads theorie. Zij betreft vooral Harrés notie van het zelf als een "theoretisch" concept waarmee we onze ervaringen organiseren en ons die ervaringen kunnen toeëigenen.

Ten eerste stelt hij dat het zelf niet waarneembaar is, maar dat dit concept wel empirische inhoud heeft. Waar het concept dan precies naar verwijst, maakt hij niet duidelijk (hij heeft net zomin als Mead oog voor een zelf als zijn dat de zelfinterpretatie mogelijk maakt).

Ten tweede zijn volgens hem ervaringen pas van mij als ik ze als "mijn" weet te *labelen*. Deze voorstelling van zaken lijkt me zeer problematisch: per slot van rekening zijn mijn ervaringen in fundamenteel opzicht altijd al enkel en alleen de mijne en van niemand anders en kan ik mij daarnaast nooit andermans ervaringen toeëigenen. Mijn ervaringen *zijn* gewoon van mij, *overkomen* mij in zekere zin, *heb* ik gewoon. Harré doet net alsof ervaringen objecten zijn die ergens rondzweven totdat iemand zegt (onder invloed van de gemeenschap) dat ze van hem zijn. Er is echter een meer fundamentele oorzaak (dan slechts onze intersubjectieve en lokaal geldende theorie) van het gegeven dat mijn ervaringen slechts door mij kunnen worden ervaren (en de ervaringen van een ander slechts door die specifieke ander).

Kritiek heb ik daarnaast op Harrés karakterisering van actorschap en zelfbewustzijn als "gave van theorie".

Ten eerste is Harrés stelling dat wij pas actor kunnen zijn als wij in onszelf als zodanig geloven niet geheel juist<sup>30</sup>. Zijn stelling vooronderstelt namelijk dat we ook daadwerkelijk *kunnen* handelen, het *vermogen* hebben om te handelen (dat door middel van het geloof in dat vermogen als het ware wordt geactiveerd, aangesproken). We kunnen iemand met een dwarslaesie immers wel de illusie geven dat hij weer kan lopen, maar dat betekent niet direct dat hij dat ook echt kan. Om een vermogen te kunnen aanwenden, moet je er niet alleen in geloven dat je het bezit, maar het ook daadwerkelijk bezitten. Hierbij is bovendien vooronder-

---

<sup>30</sup> Harré schrijft: 'The self as agent is not a mysterious thing but a belief which endows the believer with certain powers of action in accordance with the interpersonal models available in the society' (p.180).

steld dat je überhaupt kunt geloven, dat je het prealabele vermogen bezit om te geloven. Waarin die vermogens om te geloven en te handelen dan precies gelegen zijn, laat Harré onaangeroerd (ik zal over de bewustzijnskant van die vermogens meer te zeggen hebben in het derde deel).

Ten tweede vooronderstelt het kunnen leren van een theorie al bewustzijn en een vorm van zelfbewustzijn (van mijzelf tegenover de anderen als degene die van die anderen die theorie leert). Het kan dientengevolge niet zo zijn dat dit het (zelf)bewustzijn volledig constitueert<sup>31</sup>. Het zelf (zelfbewustzijn), "ik", de ander ("jij"), de persoon, het vermogen tot handelen, etc., moeten immers al iets *voor mij* zijn, wil ik ze kunnen conceptualiseren en vervolgens aan de hand van die concepten een theorie kunnen opbouwen. Voordat je in iets kunt geloven, moet het al iets voor je te betekenen hebben (het "jezelf" moet al iets voor je zijn). Een ("theoretisch") geloof in iets is al een vorm van bewustzijn (hetgeen vooronderstelt dat je een bewust wezen bent dat *kan* geloven).

Deze kritiek komt er in het kort dus op neer dat er naast de concepten 'zelf' en 'actor' en een bijbehorende intersubjectieve theorie nog meer voor nodig is om daadwerkelijk zelfbewustzijn en actorschap te ontwikkelen. Dit "meer" is aan te duiden met het begrip van het zelf als (vóórgegeven) zijn (dat een lichamelijk *bewustzijn* zal blijken te zijn). In het tweede deel zal ik dit nader uitwerken. Als we Harrés vergelijking van het zelf met de zwaartekracht doortrekken: niet door het concept 'zwaartekracht' vallen dingen naar beneden, maar door iets in de werkelijkheid waar dat concept naar verwijst (en wat er vóór die concipiëring al was). Het zelf behelst meer dan alleen het sociale (ook de structuur van ons bewustzijn en onze biologie/fysiologie zijn in verband met dat zelf belangrijk). De talige articulatie is in dit geval *niet* precies hetzelfde als het gearticuleerde (is niet in die zin op zichzelf betrokken).

#### **1.4 Kamler: het autonome zelf**

In *Identification and Character* schetst Howard Kamler zijn beeld van de ontwikkeling van het menselijke zelf. Kamler is een moderne analytische filosoof die inzichten uit de filosofie en de psychologie tracht te combineren. Hij wil in zijn boek een psychologische theorie uitwerken over de rol die identificatie speelt in de ontwikkeling van individueel karakter (p.ix). Evenals Harré maakt hij onderscheid tussen sociale en persoonlijke identiteit. Scherper dan Harré, echter, onderscheidt hij identiteit in passieve zin -hetgeen hij "causale identiteit" noemt- van identiteit in actieve zin -"karakter-identiteit". Daarmee geeft hij beter aan dan Harré op welke manier autonomie met betrekking tot onze eigen identiteit mogelijk is.

Via een object-gerelateerd pre-zelf, een narcistisch rudimentair zelf en een latent zelf -drie fasen van het zogenaamde causale zelf- komen we uiteindelijk in de fase van wat hij noemt het karakter-zelf. Deze fase is bijzonder, omdat we in een

---

<sup>31</sup> Met 'we learn to be conscious' (p.145) en 'self-consciousness as a theory' (p.161) kan ik het dan ook niet eens zijn.

bepaald opzicht kunnen stellen dat het zelf in deze fase zichzelf creëert. Het zelf verwerft een zekere autonomie met betrekking tot zijn eigen concrete inhoud/in-vulling.

Het causale zelf, over het algemeen behorend bij het stadium van de vroege kindertijd, wordt volledig door de (sociale) omstandigheden en door de eigen lichamelijke aanleg bepaald (vandaar '*causaal* zelf', in de zin van 'gecauseerd'). Het heeft zelf nog niets te vertellen met betrekking tot zichzelf, bezit nog geen *internal agency*, is nog geheel een verzameling ongecontroleerde instincten (want er is nog geen *controller* aanwezig). Het wordt volledig bepaald door de fysieke werkelijkheid (zoals bijvoorbeeld de genetische aanleg, de fysieke behoeften etc.) en de meest nabije anderen (over het algemeen voornamelijk de ouders/opvoeders).

Zoals gezegd evolueert dit causale zelf uiteindelijk (als het goed is) tot een autonoom karakter-zelf, iets met een autonome karakter-identiteit. Wij worden niet met een autonoom zelf geboren, dat zelf spruit veeleer voort uit een volledig door de omgeving en meegekregen lichamelijke eigenschappen bepaald pre-autonoom zelf. Het autonome zelf heeft het vermogen om zich bewust/autonoom met bepaalde zaken te identificeren en zo zijn identiteit (in ieder geval ten dele) te construeren. Hierdoor krijgt het tevens karakter, dat wil zeggen de persoon wordt te herkennen voor zichzelf en voor anderen en kan bewust "achter" bepaalde zaken in zichzelf (meningen, doelen, principes, etc.) gaan staan. Op een bepaald moment word je vanuit iets met een *causaal* zelf dus een (autonome) *identifier*.

De dingen waarmee men zich kan identificeren, kunnen ofwel trekken (*traits*) uit het eigen causale zelf zijn (mensen kunnen zich bijvoorbeeld identificeren met hun aangeboren neigingen en angsten, hun fysieke behoeften, het sociaal bepaalde deel van hun identiteit, etc.), ofwel trekken uit de omgeving, uit de objectieve buitenwereld (mensen kunnen zichzelf bijvoorbeeld sterk verbonden voelen met hun land, bepaalde anderen zoals de ouders, vrienden, fictionele personages etc., het gedrag binnen bepaalde groepen, bepaalde bezigheden zoals werk, sport, studie etc., bepaalde heersende filosofische of religieuze ideeën, etc.). Het vermogen zich met iets te identificeren is voor Kamler primitief als we het over het autonome zelf hebben<sup>32</sup>: precies doordat wij het vermogen hebben ons met verschillende dingen in onszelf en onze omgeving te identificeren, kunnen wij kiezen wie wij (willen)

---

<sup>32</sup> "'Identification" is the primitive concept we need to understand if we want to get at the nature of agency in the character self" (p.11), 'What's unique about being a person isn't that one is an evaluator but rather that one is an identifier' (p.301). Hierin verschilt Kamler dus van mening met iemand als Charles Taylor, die stelt dat persoonlijke identiteit vooral een kwestie is van zogenaamde *strong evaluations*. Evaluaties of waarderingen (waardensystemen) kunnen volgens Kamler niet primitief zijn omdat wij ons volgens hem eerst met die waarderingen moeten identificeren. Die identificaties lijken daarmee op wat Sartre "ongegronde keuzes" noemde, hetgeen echter een problematisch concept is.

zijn en kunnen wij autonoom zijn met betrekking tot onze eigen identiteit<sup>33</sup>.

Kamler heeft het zelfs over 'the existential self-creation of character' (p.24)<sup>34</sup>: precies op het moment dat wij ons (bewust en reflexief) met bepaalde dingen identificeren *zijn* wij iets met een karakter-zelf (want de verzameling van bewuste identificaties is precies wat het karakter-zelf behelst)<sup>35</sup>. Identiteit (in de zin van continuïteit) ontstaat dan vervolgens door het ontwikkelen van zogenaamde *volitional habits* (p.141): een verzameling van min of meer constante identificaties<sup>36</sup>.

Iemand met een in Kamlers ogen volmaakte karakter-identiteit identificeert zich bewust-reflexief met bepaalde dingen en neemt voor die identificaties vervolgens verantwoordelijkheid. Hij staat er echt bewust achter en maakt zich deze "eigen"<sup>37</sup>. Dit is echter een toestand waarin wij ons over het algemeen niet de hele tijd bevinden (en die sommigen zelfs nooit bereiken). Onze identiteit is meestentijds een combinatie van een causaal zelf en een (autonoom) karakter-zelf<sup>38</sup>. Wel hebben wij de mogelijkheid om vanuit een "*nebulous self*" (p.223) steeds meer van onszelf vanuit onszelf te bepalen en eigen te worden (voor zover wij ons reflexief met onszelf bezig houden, ons actief met bepaalde dingen en niet met andere identificeren). Op die manier kristalliseert zich een actief ik, een autonome identificator (het bewuste ik groeit als het ware).

---

<sup>33</sup> Kamler spreekt van 'identificatory choosing' (p.153). Hij stelt: 'a person qua character self is essentially free' (p.216) en 'character choices are autonomous choices' (p.156). Daarnaast: 'autonomy entails identification', 'identification [...] entails autonomy': pas als we ons identificeren, zijn we autonoom, pas als we autonoom zijn, kunnen we ons identificeren. Beide stellingen lijken me overigens iets te sterk: identificaties kunnen ook ongewild, bepaald en verward zijn, er zijn daarnaast mijns inziens ook autonome zelden voorstelbaar zonder (bewuste) identificaties.

<sup>34</sup> 'the self is *reflexively* creating the self', 'it reflexively chooses itself into existence' (p.153). Kamler hangt met betrekking tot het karakter-zelf een existentialistisch standpunt aan: de essentie van dit zelf is niet vooraf gegeven, maar moet worden ontwikkeld. Ieder (karakter-)zelf is daarmee, met Richard Rorty, een temporele entiteit, contingent.

<sup>35</sup> 'What the adult self is [...] is the activity of identifying' (p.22).

<sup>36</sup> Daarnaast heeft Kamler het over *valuational consistency* (p.245), noodzakelijk om "integer" te blijven en niet in een "identiteits-crisis" te geraken.

<sup>37</sup> 'a character is someone who takes psychological ownership of various traits in the world in the sense that he makes *reflective choices* about them' (p.136). Met Frankfurt verbindt Kamler autonomie met bewustzijnsniveaus, met ordes van reflexiviteit, met de bewuste overstijging (afstandname) van het niveau van één reflexiestap lager. Iemand met een karakter-zelf kan zich bijvoorbeeld op een tweede orde reflexie-niveau identificeren met zijn eerste orde (causale) karaktertrekken. Als hij vervolgens verantwoordelijkheid neemt voor die identificatie, identificeert hij zich op een derde orde reflexie-niveau met die tweede orde identificatie. Een dergelijke persoon zou daarmee in hoge mate autonoom genoemd kunnen worden. Hiermee wil Kamler echter geen stelling nemen in het determinisme-debat: ook het derde niveau van reflexie zou uiteindelijk bepaald kunnen zijn (hij heeft het meer over het gevoel van vrijheid, over de betekenis die 'vrijheid' voor ons heeft, dan over een soort van metafysische vrijheid). Over de theorie van Frankfurt meer in deel III.

<sup>38</sup> 'no one ever becomes a total character identity [...], no one ever lives totally as an identifier' (p.116).

In het karakter-zelf onderscheidt Kamler *personal character identity* van *social character identity*. Eerstgenoemde identiteit wordt gevormd door de identificaties met *traits* 'regardless of what the others think' (p.23), laatstgenoemde door de identificaties 'because of what the others think' (p.24). Beide soorten identificaties zijn wel autonoom (vanuit mijzelf voortkomend), maar in het eerste geval gaat het vooral om het ontwikkelen van een uniek zelf (om zich van de anderen te onderscheiden), terwijl het in het tweede geval vooral gaat om te zijn zoals de anderen (en zich eventueel te onderscheiden van mensen uit andere groepen of gemeenschappen). In de eerste identiteit gaat het om uniciteit, in de tweede om overeenstemming. Het is dus vooral een onderscheid met betrekking tot de motivering van de identificaties, waartussen Kamler zelfs een existentiële spanning ontwaart (zie bijvoorbeeld p.23). Doordat de ontwikkeling van beide vormen van karakter-identiteit gemotiveerd is, zijn zij te onderscheiden van *personal causal identity* (een uniek zelf dat volledig buiten mijn doen om is ontwikkeld) en *social causal identity* (een zelf zoals de anderen dat ook niet is ontwikkeld via het proces van bewuste identificatie; het is een identiteit behorend bij het gedachtenloos opgaan in een bepaalde groep).

De twee fundamentele onderscheiden die Kamler in verband met identiteit maakt, tussen persoonlijk en sociaal en tussen causaal en autonoom, lijken mij zeer zinvol in de beschrijving van zelf-identiteit, van de wijze waarop wij onszelf interpreteren.

Met betrekking tot laatstgenoemd onderscheid kunnen we stellen dat er een verschil is tussen bijvoorbeeld het hebben meegekregen van egoïstische neigingen (waartegenover men dus noodzakelijkerwijs passief staat) en het zichzelf daadwerkelijk (actief) interpreteren als egoïst (en hiernaar leven). (Autonome) Identificatie speelt op een ander niveau van identiteit dan vóórbepaalde (bijvoorbeeld aangeboren) neigingen. Wij zijn wezens die in hoge mate bepaald worden, maar tegelijkertijd vanaf een zekere fase in onze persoonlijkheidsontwikkeling zelfstandiger worden in het invullen van onze eigen identiteit.

Mensen vergeten vaak deze dimensie van autonomie. Ze stellen gemakkelijk en gemakzuchtig: 'zo ben ik nu eenmaal', waarbij ze voorbijgaan aan het feit dat aan die zelfinterpretatie een zekere (al is het een beperkte) mate van vrijheid kleeft. 'Zo ben ik nu eenmaal' impliceert immers 'ik ben iets wat zichzelf als "nou eenmaal zo" begrijpt, zich met die omschrijving identificeert', 'ik ben in die zin (Kamler: als karakter-zelf) een zelfbepalend zelf'. Het is mijns inziens essentieel dit vermogen tot zelfbepaling te onderkennen. Ook in verband met sociale identiteit gaat dit op: ik kan gedachtenloos opgaan in een bepaalde groep, maar ook bewust voor die groep kiezen.

Kamlers onderscheid tussen causale en karakter-identiteit, geeft aan dat hij de dimensies van passiviteit en mogelijk activiteit van het menselijk bestaan (en van identiteit) goed heeft onderkend. Kamler heeft bovendien in verband met de ontwikkeling van het zelf niet alleen oog voor sociale factoren (waartoe Mead zich



beperkte), maar ook voor biologische of, zo men wil, fysiologische factoren. Factoren die ons (autonome) zelf mogelijk maken en er bepalend voor zijn (het karakter-zelf dat vanuit het causale zelf voortspuit).

Kamlers karakterisering van het autonome zelf als een *identifier* maakt het daarnaast mogelijk om te spreken over wat ik eerder "een zelf als zijn" heb genoemd, een zelf met bepaalde vermogens die het in staat stellen een zelfinterpretatie te ontwikkelen. Kamlers zelf als *identifier* is een zelf met het fundamentele vermogen zich met bepaalde dingen te identificeren (waardoor het inhoud kan verkrijgen). 'Identifier' is daarmee een transcendente notie te noemen (iets wat het karakter-zelf als het resultaat van identificaties mogelijk maakt). Over transcendente structuren van het bewustzijn, die het zelf als een vermogen tot zelfinterpretatie, dat we *ook* zijn, mede constitueren, zal het volgende deel gaan.

Naast deze merites van Kamlers onderscheid tussen het causale en het karakter-zelf, is er echter ook kritiek op zijn uitwerking ervan te leveren. Zo is hij niet duidelijk over de verhouding, de wisselwerking tussen het causale en het autonome zelf (tussen passiviteit en activiteit). Is het causale zelf, naast causaal bepaald, ook causerend (in de één of andere zin) met betrekking tot de inhoud van het karakter-zelf? Waarop zijn eigenlijk onze identificaties gebaseerd? (waarom of waardoor identificeren we ons eigenlijk met bepaalde zaken en met andere niet?). Kamler lijkt ze te zien als gefundeerd op een soort sartrianse, ongegronde (radicale) keuze, hetgeen een soort *creatio ex nihilo* lijkt te vooronderstellen<sup>39</sup>.

Aan de andere kant stelt hij dat het karakter-zelf gefundeerd is op het causale zelf. Onze identificaties worden daarmee dus toch bepaald door dit prealabele zelf ("prealabele" hier vooral in empirische zin begrepen). Als Kamler stelt dat het autonome zelf uit het causale zelf voortkomt, bedoelt hij dan dat dit autonome zelf inhoudelijk door het causale zelf wordt bepaald? Of speelt dit slechts op het formele niveau van het *vermogen* (dat vanuit het causale zelf ontstaat) om zich met iets te identificeren?<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Of wellicht vooronderstelt Kamler een keuze op rationele gronden. De vraag is dan echter waar die gronden dan op gebaseerd zijn (en wat precies een rationele grond mag heten).

<sup>40</sup> Intermezzo: tegenwoordig wordt veel gewag gemaakt van de versnippering van het subject, het zelf dat door de vele rollen die het vervult gefragmenteerd is: overdag ben ik de nette employé, 's avonds de ruige *rocker*. Toch getuigen de hiermee gepaard gaande identificaties van een prealabele identiteit: ik kies immers niet voor niets voor zo'n dubbelleven. Hierbij is het concept van lichamelijke identiteit vermeldenswaardig: al ben ik 's avonds "heel iemand anders", toch ben ik met hetzelfde lichaam opgescheept als overdag. Zoals gezegd is mijn identiteit ook een kwestie van causale identiteit (die zijn weerslag heeft op het meer bewuste karakter-zelf), van bepaalde fundamentele neigingen en behoeften (tot mijn identiteit behoort ook dat ik bijvoorbeeld eten, sex, slaap, etc. belangrijk vind). Het kiezen van bepaalde sociale omgevingen verraadt bijvoorbeeld een meer fundamentele behoefte aan sociaal contact, aan het ergens-bij-willen-horen. Kortom: het zelf is meer dan de verzameling rollen die een persoon vervult: ook bijvoorbeeld zijn prealabele biologie (en, hierover in deel II meer, de prealabele structuur van het bewustzijn) behoort tot dat zelf. De door postmodernen benadrukte gefragmenteerdheid van het zelf lijkt me daarom voornamelijk een oppervlakte-fenomeen (er is mijns inziens meer, en fundamenteelere, eenheid in het zelf te ontwaren

Kamler heeft een wel zeer actieve, decisionistische voorstelling van het karakter-zelf. Als hij in verband met identificaties stelt: 'it is about choosing how to be' (p.22), dan gaat hij te ver. Het blijkt immers al zeer moeilijk om onze bewuste identificaties te veranderen, zelfs als we dat autonoom zeer graag zouden willen<sup>41</sup>. Onze identificaties worden in hoge mate bepaald door iets wat vóórgegeven is, door wat we al *zijn*, bijvoorbeeld door wat we "van nature" belangrijk vinden (in hoofdstuk 5 zal ik het wat dit betreft hebben over "karakter als zijn" en in deel III over "fundamentele waarden"). Daarnaast: ook het vermogen tot zelfbepaling (het vermogen tot identificatie) hebben wij niet zelf gemaakt. Wat betreft zowel vorm als inhoud van die (autonome) zelfbepaling blijven wij dus in hoge mate bepaald (door ons causale zelf, sociale factoren en de constitutie van zowel ons lichaam als ons bewustzijn).

Wat bij Kamler verder in dit verband enigszins ontbreekt, is een analyse van wilswakte. Hoe moeten we begrijpen dat ik soms iets in mijzelf aantref (bijvoorbeeld een wil, een neiging) waar ik niet blij mee ben (waarmee ik me niet bewust zou willen identificeren), maar wat toch onmiskenbaar bij mij hoort en soms zelfs overheerst? Hoe moeten we begrijpen dat zowel mijn identificaties (bijvoorbeeld het niet-blij-zijn-met-bepaalde-neigingen<sup>42</sup>) als datgene wat ik in mijzelf aantref (al) iets over mijn identiteit zeggen? Kamlers theorie maakt het wel mogelijk om te spreken over de mogelijkheid van het hebben van een gebroken zelf (doordat de inhoud van mijn identificaties, van mijn karakter-zelf niet hoeft samen te vallen met mijn causale zelf of doordat mijn ideale zelf verschilt van mijn concrete, gebrekkige zelf), maar deze mogelijkheid blijft, door zijn activistische theorie, bij hem analytisch onderbelicht.

Een ander punt van kritiek heb ik op Kamlers onduidelijkheid wat betreft de ontologische karakterisering van het zelf. Ziet hij het zelf (als karakter-zelf) nu als *identifier* (als iets met een bepaald fundamenteel vermogen), als iets wat met de *inhoud* van die identificaties samenvalt, of als beide? Als het karakter-zelf zich door de act van identificatie als *identifier* in het bestaan "kiest", stuiten we hier dan niet op een *causa sui*, op iets wat zichzelf, door aan zijn eigen haren te trekken, uit het moeras tilt? Kamler lijkt beide begrippen, 'concrete identificatie' en 'identificator', bij elkaar te vegen, waardoor het fundamentele onderscheid tussen de concrete inhoud van de identificatie en het (formele, algemene) vermogen om zich met iets te identificeren, onder tafel verdwijnt. Kamler lijkt identifier en geïdentificeerde

---

dan slechts de eventuele conceptuele eenheid die in en door interpretaties gevormd wordt).

<sup>41</sup> Op nog een andere manier lijkt Kamler een te grote vrijheid in verband met de zelfidentificatie te vooronderstellen. Ik kan immers niet (sartrianaans) kiezen me zomaar met van alles te identificeren, die identificaties zijn namelijk ook gebonden aan wat ik altijd al ben. Ik kan me bijvoorbeeld met Johan Cruijff identificeren (denken dat ik hem ben), maar dat zou in meerdere opzichten een vergissing zijn. Ook aan de object-kant van de zaak (van de identificatie) ben ik dus in zekere zin gebonden aan mijn causale (sociaal en fysiek bepaalde) zelf.

<sup>42</sup> Identificatie heeft over het algemeen veel met waardering te maken: ik identificeer mij het liefst met wat ik *wil* zijn, met mijn zogenaamde ideale zelf.

(de inhoud/het object van identificaties) niet goed te scheiden. Hierdoor bestaat het gevaar het zelf met de (bewuste) inhoudelijke zelfinterpretatie te laten samenvallen, waardoor een zelf als zijn (als vermogen tot zelfinterpretatie) uit beeld raakt.

Dit laat echter onverlet dat zijn onderscheid tussen causaal en autonoom zelf me nuttig lijkt. Hetzelfde geldt ook voor zijn tweede onderscheid, dat tussen persoonlijke en sociale identiteit. Er zijn immers inderdaad in onszelf twee tegenstrijdige behoeftes aan te wijzen, zich te willen onderscheiden van anderen en juist bij die anderen te willen horen. Deze behoeftes hangen samen met twee verschillende vormen van zelfinterpretaties (waar Harré ook op wijst): als uniek wezen (als *personal self*) en als lid van bepaalde gemeenschappen (als *social self*). Om een voorbeeld van Kamler aan te halen: er is een verschil tussen het pacifist worden uit eigen overtuiging en het pacifist worden vanwege de wens bij de gemeenschap der pacifisten te willen behoren.

We kunnen bijvoorbeeld Mead verwijten dat hij bij het *social causal self* is blijven steken met zijn stelling dat het zelf volledig door de (gegeneraliseerde) ander wordt bepaald. Al laat Kamler de vraag waarop inhoudelijk gezien onze identificaties uiteindelijk zijn gebaseerd onbeantwoord, toch wijst hij op een belangrijk menselijk vermogen (het *identifier*-zijn). Hij heeft oog voor een waardevolle dimensie van mogelijke vrijheid met betrekking tot het zelf (al is deze vrijheid mijns inziens een zeer beperkte). Deze vrijheid zorgt er voor dat het zelf meer kan zijn dan een geheel sociaal bepaalde "entiteit". Kamler laat hiermee bovendien zien dat ons zelf, naast de concrete inhoudelijke (intersubjectief gefundeerde) zelfinterpretatie, nog iets meer behelst dan dat, namelijk ook het *vermogen tot* (autonome) zelfinterpretatie (in objectieve termen).

Daarmee valt een overeenkomst tussen Kamler en Heidegger te ontwaren. Heidegger (over wie in het volgende hoofdstuk meer) onderscheidt het *oneigenlijke* zelfverstaan vanuit de anderen (te verbinden met Kamlers sociale karakter-zelf) van het *eigenlijke* zelfverstaan vanuit zichzelf (te verbinden met Kamlers persoonlijke karakter-zelf). Laatstgenoemde zelfinterpretatie is bovendien een zelfverstaan als dat wat je fundamenteel gezien *bent*: *mogelijkheid tot (zelf)bepaling* (een vermogen dat we kunnen verbinden met Kamlers concept van het zelf als *identifier*). Op deze mogelijkheid heb ik willen duiden door te stellen dat 'ik ben zo en zo' vooronderstelt: 'ik ben (ook) iets wat zich als zo en zo interpreteert (maar het had ook anders kunnen zijn)'. Als autonome *identifiers* (als zelfinterpreterende wezens) *zijn* wij in fundamentele zin "mogelijkheidsmensen", "mensen zonder eigenschappen" (een verwijzing naar Robert Musils roman *Der Mann ohne Eigenschaften*); mensen die het vermogen hebben zichzelf (als iets) te interpreteren, zich ergens mee te identificeren (om zo bewust zekere eigenschappen te verwerven).

Dit gaat in hoge mate op voor de ethische zelfbepaling: zelfs al heb je van huis uit immorele neigingen meegekregen, dan nog kun je verantwoordelijk worden gehouden voor immoreel gedrag, voor het niet ontwikkelen van een ethische identiteit (als je daar in principe wel het vermogen toe hebt). Ingeval van een

actieve component met betrekking tot de eigen identiteit kan deze identiteit een morele kwaliteit toegedicht worden (hierover zal ik meer te zeggen hebben in deel IV en V).



## Hoofdstuk 2: Het zelf in de continentale wijsbegeerte

### 2.1 Inleiding

In de continentale wijsbegeerte heeft men de neiging om meer in algemene, abstracte termen te spreken dan in de meer praktisch georiënteerde Angelsaksische wijsbegeerte. Ik zal me vooral richten op de heideggeriaanse en hermeneutische lijn binnen de continentale stroming. Ook hierin wordt het zelf, net als in de Angelsaksische filosofie die op Mead teruggaat, primair als een door de intersubjectiviteit bepaalde zelfinterpretatie opgevat. De continentale filosofen die ik zal behandelen zijn Martin Heidegger en Paul Ricoeur.

Heidegger stelt dat het zelf-zijn moet worden begrepen vanuit het in-de-wereld-zijn (het zelf is pas iets binnen een interpretatie van de werkelijkheid). In dit zelf-zijn is altijd tegelijkertijd het zogenaamde *Mit-sein*, het zijn van de anderen, mede ontsloten. Een auteur die dit meer gedetailleerd uitwerkt in een zogenaamde hermeneutiek van het zelf is Ricoeur. In zijn boek *Soi-même comme un autre* beschrijft hij hoe het zelf (dat wil zeggen de zelfinterpretatie) via de ander en het andere en zelfs *als een ander* vorm krijgt (voor mij). Ook bij Ricoeur is het zelf een fenomeen, een speciaal soort object dat door (sociaal bemiddelde) zelfbetrokkenheid verschijnt.

Deze twee auteurs geven echter, ondanks dat ze er de nadruk op leggen dat het zelf een interpretatie is, ruimte om te spreken over het begrip van het zelf als zijn dat de zelfinterpretatie mogelijk maakt. In zoverre gebruik ik ze om een brug te slaan van dit deel naar het volgende.

### 2.2 Heidegger: het zijn van het zelf

Heideggers visie op het zelf, zoals uitgewerkt in *Sein und Zeit*, is in een bepaald opzicht te vergelijken met die van de auteurs die ik hiervoor heb besproken (al is hij als continentaal filosoof meer een intrigerende systeembouwer dan een nauwgezet analyticus). Ook Heidegger gelooft dat de ander, de intersubjectiviteit, constitutief is voor ons eigen zelf-zijn. Hij maakt in zijn *Daseins*-analyse echter het in mijn ogen essentiële onderscheid tussen wat je bent en wat je, onder invloed van de gemeenschap, van jezelf maakt. Voor de hermeneut Heidegger is zijn wel gelijk aan zin, aan verstaan, aan interpretatie, maar toch heeft hij mijns inziens oog voor een zelf als zijn met bepaalde prealabele vermogens dat een zelf als interpretatie mogelijk maakt (echter nog niet zo expliciet als ik zelf zou willen en in het volgende deel zal trachten uit te werken).

De mens wordt door Heidegger primair als een zijn opgevat. Daarmee heeft hij een fundamenteeler uitgangspunt dan wanneer hij de mens voornamelijk als een bewustzijn of als een lichamenlijk wezen had gekarakteriseerd. Wij zijn bij Heidegger een *Dasein*, een "er-zijn": wij treffen ons als het ware steeds ergens aan, wij

"bevinden" ons (en "vinden onszelf") in een wereld waarin wij "geworpen" zijn<sup>1</sup>. Als *Dasein* zijn we daarmee wezenlijk een "in-de-wereld-zijn" en de wereld waarin wij ons bevinden is constitutief voor ons eigen zijn, een onlosmakelijk deel van onszelf. Wij verstaan onszelf en onze wereld vanuit die wereld; de wereld is de horizon van al ons (bewust)zijn. Heidegger noemt het *Dasein* daarom een "geworpen ontwerp"<sup>2</sup>: vanuit een bepaalde achtergrond moeten wij onszelf "ontwerpen" (verstaan)<sup>3</sup>.

In deze karakterisering van het *Dasein* als een in-de-wereld-zijn en als geworpen ontwerp zijn twee karakteristieken van het zijn geïmpliceerd.

Ten eerste is het (er-)zijn *relationeel*: er is pas een zijn als er een wereld is waarvoor wij openstaan en waarop wij ons betrekken. Dit roept herinneringen op aan Hegel en meer in het bijzonder aan Brentano's intentionaliteitsthese: ieder bewustzijn is altijd een bewustzijn *van iets*, een intentionele betrekking op iets anders. Door deze relationaliteit van het (bewust)zijn, zijn er altijd twee constituerende momenten (polen van de relatie) in te onderscheiden: de wereld en datgene wat zich op die wereld betreft, er zich toe verhoudt<sup>4</sup>. Pas door de dialectische bemiddeling tussen mens en wereld krijgt het menselijke bestaan inhoud. Heidegger kenmerkt het *Dasein* daarom als openheid, als "ek-sistentie" ("uitstaan-in")<sup>5</sup>: wij zijn wezenlijk openheid voor de wereld<sup>6</sup>, wezens (zijnden) die uitstaan in de wereld, die (zijns)verstaan<sup>7</sup>.

Ten tweede is het zijn wezenlijk *temporeel*: wij ontwerpen onszelf en onze wereld (en zijn daardoor) altijd vanuit een bepaalde situatie, vanuit een heden dat bemiddeld wordt door een verleden en een verwachte toekomst (vanuit een heden dat pas (dat) heden is door een verleden en een mogelijke toekomst). Wij "werpen" onszelf als het ware in het heden vanuit het verleden "vooruut" in die toekomst. Vandaar dat Heidegger de tijd, de structuur van verleden-heden-toekomst, de horizon van het zijn noemt. Het *Dasein* is daarmee wezenlijk *geschichtlich*<sup>8</sup>, door historiciteit gekenmerkt: wij (en onze wereld) zijn geen dag hetzelfde, maar zijn

<sup>1</sup> 'Das Dasein [ist] als *Seiendes* je schon in einer Welt' (p.206).

<sup>2</sup> 'der Seinsverfassung des Daseins, die wir als den *geworfenen Entwurf* kenzeichnen' (p.223), 'das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*'. Met deze karakterisering van het *Dasein* vangt Heidegger tegelijkertijd de dimensie van passiviteit en mogelijke activiteit van het menselijke bestaan.

<sup>3</sup> Dit stemt overigens overeen met de dubbele karakterisering van het zelf die ik zou willen voorstellen: het zelf als interpretatie en als zijn (van waaruit de interpretatie voortspruit).

<sup>4</sup> N.B. Heidegger blijft echter steeds als methode van onderzoek de fenomenologie trouw; hij blijft uitgaan van (de eenheid van) het fenomeen (dat-wat-zich-toont, dat-wat-is).

<sup>5</sup> 'Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz' (p.42).

<sup>6</sup> 'das Dasein [ist] wesenhaft seine Erschlossenheit' (p.221). Deze *Erschlossenheit* is *unbegrifflich* (p.437), omdat openheid eerst de begripelijkheid mogelijk maakt en dus zelf niet volledig begripelijk te vatten is (zonder dat we die openheid al vooronderstellen).

<sup>7</sup> Heidegger spreekt over het 'Sein des Da, das Wesenhaft Verstehen ist' (p.144).

<sup>8</sup> 'das Sein des Daseins ist durch Geschichtlichkeit charakterisiert' (p.197).

opgenomen in een continu proces van verandering. Het zijn van het *Dasein* als ontwerp, als een gerichtheid op de toekomst, is verder een *zijnkunnen*, een *mogelijkheid* tot zijn<sup>9</sup> (want wij "ontwerpen" ons als dat wat we nog niet zijn, maar wat we, in de toekomst, zouden kunnen zijn gezien de factische wereld die ons gegeven is). De mens is wezenlijk door tijdelijkheid bepaald.

Door de temporaliteit en de relationaliteit van het zijn moet het (bewust)zijn niet als een object, een zijnde, een (constant) op-zich-zijn worden begrepen. Het gegeven dat dit in de geschiedenis van de filosofie gaandeweg toch steeds meer gebeurd is, noemt Heidegger de zijnsvergetenheid (hieraan lijden in meer of mindere mate ook de eerste twee auteurs die ik in het eerste hoofdstuk heb behandeld, als zij het zelf karakteriseren als een sociaal object, een cultureel artefact). In de hypostasering van het (bewust)zijn, zijn wij vergeten wat het nu wezenlijk is (relationeel en temporeel)<sup>10</sup>. Heidegger bekritiseert ook bijvoorbeeld Husserls transcendentale filosofie als een subject-denken waarin het zijn als zijnde wordt gedacht (mijns inziens onterecht, zoals we nog zullen zien). Voor Heidegger is de zogenaamde ontologische differentie van wezenlijk belang, het onderscheid tussen het zijn en de zijnden. Overeenkomstig hiermee maakt hij een onderscheid tussen het ontologische/existentiale en het ontische/existentiële. Eerste betreft de zijnswijzen van het *Dasein*, tweede de zijnswijzen der dingen.

In de wereld waarin wij onszelf als in-de-wereld-zijn (be)vinden, zijn er ook altijd de (existerende) anderen, de andere "*Daseins*-matigen". Als ik denk of handel houd ik altijd (al dan niet impliciet) rekening met anderen. Zij zijn, om het met Heidegger te zeggen, altijd al mede-ontsloten met de wereld<sup>11</sup>. Hij ziet namelijk de praktische omgang met de werkelijkheid als meer fundamenteel dan de theoretische, en in die praktische omgang verwijst het handelen altijd naar anderen (in het doel van mijn handelen zijn altijd anderen geïmpliceerd). Het *Dasein* is wezenlijk een *Mit-sein*<sup>12</sup>. Zonder de anderen zou ik zelf niet (existerend) zijn; ik ben pas wat in een wereld waarin voor mij ook anderen bestaan<sup>13</sup>. Het gaat daarbij niet om een specifieke ander, maar om de ander als zodanig, het fundamentele gegeven dat er überhaupt anderen (voor mij) zijn<sup>14</sup>. Net als de wereld is

<sup>9</sup> 'Dasein [ist] wesenhaft je seine Möglichkeit' (p.42). Heidegger karakteriseert het *Dasein* ook 'als Seinkönnen, das es ist' (p.144).

<sup>10</sup> 'Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand' (p.47), 'Jede psychische Objektivierung [...] ist mit Entpersonalisierung identisch' (p.48); 'die Gefahr besteht, das "Bewußtsein zu verdinglichen"' (p.437).

<sup>11</sup> Ook bijvoorbeeld Taylor in *Sources of the Self*: 'a self only exists among other selves' (p.35), 'one cannot be a self on one's own' (p.36).

<sup>12</sup> 'das Dasein [ist] wesenhaft an ihm selbst Mitsein' (p.120).

<sup>13</sup> 'Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend Mitdasein' (p.121).

<sup>14</sup> Het mede-ontsloten-zijn van de anderen is daarom geen (theoretisch) kennen van die anderen, maar veeleer een (practisch, pre-cognitief) ervan uitgaan dat ze er zijn.



de intersubjectiviteit een constitutief moment van het/mijn zijn<sup>15</sup>. Er is op dit punt een parallel te trekken met Meads notie van de gegeneraliseerde ander (al zouden we kunnen zeggen dat Mead het heeft over de concrete invulling van het zelfbewustzijn en Heidegger over het meer fundamentele niveau van het zijn überhaupt; bovendien benadrukt Heidegger de temporaliteit, de dynamiek van het zijn, terwijl Mead het zelf te veel als het *resultaat* van een proces -van identificatie onder invloed van het sociale- lijkt te beschouwen).

Bij Heidegger is (net als bij de hiervóór besproken auteurs) het zelf een kwestie van *zelfverstaanl-interpretatie* (binnen de horizon van een intersubjectief gedeelde wereld). Het zelf-zijn moet als een zijnswijze van het *Dasein*, vanuit het in-de-wereld-zijn worden begrepen. Het zelf is pas iets binnen een interpretatie van de werkelijkheid vanuit die werkelijkheid. Het zijn van het zelf ontstaat als het ware in en door een werkelijkheidsinterpretatie waarin het zelf als iets wat is wordt begrepen, waarin het zelf reflexief wordt gesteld als bestaand (hierdoor is het zelf overigens net als het *Dasein* wezenlijk iets dynamisch).

Er zijn nu twee manieren van zelfverstaan mogelijk. Als eerste is er het *oneigenlijke* zelfverstaan. Dit is een zelfinterpretatie vanuit "het men". Meestentijds, stelt Heidegger, begrijpen wij onszelf zoals "men" dat over het algemeen zou doen (meestentijds is het *Dasein* een "men-zijn")<sup>16</sup>. Ik ben in de meerderheid der gevallen "vervallen" aan mijn wereld en aan de anderen die daarin mede-ontsloten zijn. Door de bank genomen zie ik mijzelf onder invloed van die anderen als een soort intersubjectief object<sup>17</sup>. Hierbij vergeet ik dus de temporaliteit en de relationaliteit van mijn eigen zijn, naast de mogelijkheden (tot zijn) die ik nog meer heb (buiten de "openbare" zelfuitleg vanuit "het men")<sup>18</sup>. Het zelfconcept zoals Mead dat bezigde (het volledig sociaal bepaalde zelf) zou in Heideggers terminologie dus oneigenlijk zijn.

(Heel) Soms echter verstaan wij onszelf niet primair vanuit de anderen, maar vanuit onszelf, als dat wat we wezenlijk *zijn* (en wat wij zijn volgt bijvoorbeeld uit een *Daseins*-analyse zoals Heidegger die geeft), niet als dat wat "men" denkt dat wij zijn<sup>19</sup>. Wij interpreteren onszelf dan *als* (zijns)verstaan, *als* temporeel "er-

<sup>15</sup> 'Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst "ist" und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen' (p.116).

<sup>16</sup> 'Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so' (p.129). Heidegger noemt dit de 'Herrschaft der Anderen' (p.126).

<sup>17</sup> Dit is een object voor het "'Subjekt" der Alltäglichkeit': voor 'das Man' (p.114). Dit lijkt op Foucaults analyse van de (intersubjectieve, onpersoonlijke) "macht", uitgeoefend door het heersende vertoog, die ons allen in hoge mate bepaalt. Bovendien geldt, net als bij Foucault, voor Heidegger: 'Das Man [...] ist das Niemand' (p.128).

<sup>18</sup> Heidegger noemt dit de 'Einebnung aller Seinsmöglichkeiten' (p.127) door de openbaarheid van "het men". Doordat ik me laat bepalen door "het men", tracht ik me te ontlasten van de verantwoordelijkheid mijzelf te ontwerpen.

<sup>19</sup> 'Eigenlijk' betekent dus tegelijkertijd 'vanuit mijzelf' en zo iets als 'juist'.

zijn", *als* existentie/openheid, *als* (toekomstgerichte) mogelijkheid tot zijn (in-de-wereld). Dit noemt Heidegger het *eigenlijke* zelfverstaan of zelf-zijn<sup>20</sup>.

Deze ontworsteling aan de greep van "het men" wordt over het algemeen mogelijk gemaakt wanneer wij in aanraking komen met de dood en beseffen dat wij sterfelijk zijn, een *Sein-zum-Tode* zijn. Als ik dat besef, snap ik dat niet "het men", maar echt *ik* dood zal gaan, en daarmee dat mijn zijn, mijn existentie, in fundamentele zin op zich staat en altijd enkel en alleen van mij is, dat mijn bestaan door zogenaamde *Jemeinigkeit* gekarakteriseerd is<sup>21</sup>. Ik besef dat ik zelf mijn zijn "te zijn heb", dat ik als zijn-kunnen, als mogelijkheid tot zijn, *zelf* mijzelf moet "ontwerpen", bepalen, en dat ik die verantwoordelijkheid niet moet overlaten aan "het men". Mijn dood is echt enkel en alleen de mijne en dit gegeven laat me zien dat ik op zichzelf staande existentie ben (voor zolang het duurt) en geen algemeen intersubjectief object. Mijn dood werpt me terug op mijn eigen specifieke zijn, toont me de *Vereinzeling* van mijn eigen zijn<sup>22</sup>. Ook het andere *Dasein* beschouwen we in het eigenlijke zelf- en wereldverstaan als in fundamentele zin een op-zich-zijn, laten hem net als onszelf bestaan en bejegenen hem niet als een soort object.

Dit laatste punt, met betrekking tot het fundamentele op-zich-zijn van mijn (bewust)zijn (en een daarmee samenhangende eenheid van het zijn), is hetgeen auteurs als Mead en Harré vergeten. Zij schetsen het zelf als een soort intersubjectief gevormd object, maar zijn zich niet bewust dat ieder *op zich* zich met dat object moet identificeren (*ik* moet me immers leren interpreteren zoals dat in mijn gemeenschap gangbaar is, ik moet een sociaal object *voor mij* kunnen zijn). Over

<sup>20</sup> Dit eigenlijke zelfverstaan noemt Heidegger verder (p.297) de *Entschlossenheit*. Zij is de *eigentliche Erschlossenheit* (p.296) voor het eigen zijn *als Erschlossenheit*, de vóórphenomenologische "ervaring" van het eigen zijn *als* openheid. 'mit der Entschlossenheit [ist] die ursprünglichste [...] Wahrheit des Daseins gewonnen' (p.297). 'In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen', 'Der Entschluß [...] entdeckt erst das faktisch Mögliche' (p.299). '*Entschlossenheit*' betekent letterlijk 'vastbeslotenheid'. Een gevoel dat men kan hebben als men werkelijk de aard van het eigen zijn (als "*vereinzelt*" *Sein zum Tode*) beseft, als men de ervaring heeft van leven langs een afgrond, van "met-je-rug-tegen-de-muur" (hetgeen veel kracht op kan leveren). Deze praktische betekenis van het begrip vooronderstelt de epistemologische/fenomenologische.

<sup>21</sup> 'Das Sein dieses Seienden ist *je meins*' (p.41), 'Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines' (p.114).

<sup>22</sup> Terwijl in het *oneigenlijke* zelfverstaan geldt: 'die anderen sind [...] die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet' (p.118). Doordat het eigenlijke zelfverstaan met het *Sein-zum-Tode* is verbonden is het ook niet gek dat de mens het liefst de 'Unheimlichkeit seiner Vereinzeling' (p.295-6) ontvlucht in de illusoire geborgenheid van het "men-zijn". Het zijn wordt echter juist geopenbaard in de *Angst*, zoals Heidegger stelt.

Rilke in *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (Stuttgart 1997): 'der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben' (p.11), 'Früher wußte man (oder vielleicht man ahnte es), daß man den Tod *in sich* hatte wie die Frucht den Kern', 'Den *hatte* man, und das gab einem eine eigentümliche Würde und einen stillen Stolz' (p.12).

de wijze waarop deze *individuele, concrete* zelfinterpretatie nu precies mogelijk is, laten zij zich vervolgens niet uit. De (formele, niet-inhoudelijke) uniciteit (in de zin van het fundamentele op-zich-zijn) van de menselijke existentie wordt daarmee geen recht gedaan. Hoe is het nu mogelijk dat anderen voor mij zijn, dat ik zelf iets voor mij ben, dat ik mijzelf kan interpreteren, me mijzelf bewust kan zijn zoals die anderen zich mij bewust zijn? Ook over de mogelijkhedenvoorwaarden (aan de subject-kant van de zaak) van de (intersubjectief gefundeerde) zelfinterpretatie moeten wij het hebben. Met Heidegger moeten we spreken van een zelf als *zijn* (of, anders uitgedrukt, over een zijn dat een zelfverstaan mogelijk maakt).

Gezegd dient nog te worden dat dit zelf als zijn de weg openmaakt voor een zinvol spreken over het hebben van een *adequaat* zelfconcept (wat verbonden kan worden met hetgeen Heidegger het eigenlijke zelfverstaan noemt, een verstaan van jezelf als dat wat je *bent*). De zelfinterpretatie blijft gebonden aan wat ik (altijd al) *ben* (door lichamelijke bepaalde existentie/bewustzijn, een vermogen tot zelfbepaling, iets wat zichzelf kan interpreteren, zich kan identificeren met bepaalde objectieve/intersubjectieve zaken) en -samenhangend daarmee- wat ik *kan zijn*<sup>23</sup>. Het zelf kan ten dele *ontdekt* worden (en ten dele geconstrueerd).

Omdat Heidegger het zijn als verstaan opvat, kunnen we ons evenwel afvragen of hij wel daadwerkelijk het niveau van interpretatie scheidt van het niveau van het zijn dat interpretaties mogelijk maakt. Bij hem is het zijn van het zelf een verstaan dat uit het *Dasein* voortspuit (er een mogelijke zijnsmodus van is). Tegelijkertijd wordt het zijn van het *Dasein* in zijn algemeenheid gekarakteriseerd als een *zijnkunnen* (als iets wat zichzelf *kan* verstaan), als *zijnsmogelijkheid*, als *openheid* (voor de wereld), als (temporeel) *er-zijn*, als existentie.

Het zijn dat verstaan *is*, ontstaat echter niet door middel van een concreet verstaan, want het vooronderstelt al een zijn als *vermogen* tot verstaan. Heidegger lijkt de objectieve en subjectieve laag van het verstaan niet goed uit elkaar te houden (de niveaus van dat wat verstaan wordt en van datgene wat verstaat). Het is de verwarring van de algemene karakterisering van het zijn als verstaan met het zijn als gegeven *in* of *door* een concreet verstaan. Met andere woorden: Heidegger transcendeert dus de door mij beschreven Angelsaksische kijk op het zelf door te wijzen op een zijn dat het zelfverstaan mogelijk maakt, maar lijkt beducht te zijn dat echt door te voeren.

Dit heeft ermee te maken dat hij de existentialen, de zijnswijzen van het *Dasein*, niet als transcendentale structuren van het bewustzijn, als transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden van het concrete zijn, wilde interpreteren. Ten eerste omdat hij de transcendentale filosofie (mijns inziens onterecht) als een subject-denken zag dat het zijn als zijnde dacht. Ten tweede omdat hij middels zijn onderscheid

---

<sup>23</sup> Ik kan mijzelf bijvoorbeeld als God, als Napoleon of als een vogeltje zien, maar deze zelfinterpretaties zouden in hoge mate onjuist zijn.

tussen het existentiale en het existentiële het klassieke schema universeel-individueel wilde doorbreken.

Mijns inziens moeten we echter Heideggers existentialen transcendentiaal-filosofisch interpreteren als universele structuren van het bewustzijn (die de mogelijkheid van concreet bewustzijn verklaren, onze zijnswijzen bepalen). Structuren die in een transcendentiaal subject moeten worden gesitueerd. Structuren die verklaren waardoor het mogelijk is dat het (er-)zijn een mogelijkheid tot (zelf)verstaan is (ze verklaren deze mogelijkheid in die zin dat ze er de noodzakelijke voorwaarden voor zijn). Structuren die dus het vermogen tot zelfinterpretatie constitueren (voor zover ze er noodzakelijk voor zijn)<sup>24</sup>.

Paradoxaal genoeg lijkt Heidegger zelf de ontologische differentie niet radicaal genoeg gedacht te hebben. Bij hem lijkt vaak het niveau van het empirische, het ontische, het existentiële, het concrete (het niveau van concrete, specifieke zelfinterpretaties), niet goed gescheiden te worden van het niveau van het transcendente, het ontologische, het existentiale, het algemene (het niveau van algemene/formele karakterisering van het menselijke zijn). Hij transcendeert het niveau van het ontische in ontologische karakterisering van het *Dasein*, maar lijkt tegelijkertijd op het ontische niveau te blijven steken (in een soort zijnsvergeetheit). Iedere ontologie is wel, zoals Heidegger stelt, ontisch geworteld, maar dat waar de ontologie het over moet hebben (existentialen, algemene zijnswijzen, universele transcendentale structuren van het zelf), is universeel, is niet ontisch (want: universeel voorondersteld in het ontische, in het concrete zelf). Symptomatisch daarvoor is bij Heidegger dat hij bijvoorbeeld ook de existentieel van de *Jemeinigkeit* van het (bewust)zijn soms niet fundamenteel genoeg interpreteert, het soms lijkt te zien als iets wat in een concreet, "eigenlijk" zelfverstaan gegeven is (maar mijn verstaan is in fundamenteel opzicht altijd al van mij en niet eerst doordat ik het als zodanig versta).

De transcendentale filosofie is wat betreft dit punt helderder (het is mijns inziens een filosofie die de ontologische differentie beter heeft doordacht dan Heidegger zelf). Hierop zal ik, zoals gezegd, in deel II terugkomen.

### **2.3 Ricoeur: zichzelf als een ander**

Paul Ricoeurs hermeneutiek van het zelf is, onder meer, een gedetailleerde uitwerking van Heideggers *Daseins*-analyse te noemen. Ook Ricoeur gaat uit van

---

<sup>24</sup> N.B. een volledige verklaring van iets is het geven van de voldoende voorwaarden voor dat iets. Deze voldoende voorwaarden behelzen alle noodzakelijke voorwaarden voor dat iets. Iedere verklaring is daarmee een deelverklaring. Bijvoorbeeld in verband met het vermogen tot zelfinterpretatie kunnen we opmerken dat hierbij ook voorondersteld is dat er zoiets (mogelijk) is als een heelal waarin zich wezens hebben kunnen evolueren die zichzelf kunnen interpreteren. Iets dergelijks geldt voor de term 'constitueren'. Noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor iets verklaren en constitueren dat iets, maar altijd ten dele (een volledige verklaring van dat iets of een uitputtende beschrijving van de constituerende elementen ervan valt nooit te geven).

het (bewust)zijn als een in-de-wereld-zijn en ziet het zelfverstaan als onlosmakelijk verbonden met onze horizon: de wereld en de anderen daarin. Hij gaat echter nog een stap verder dan Heidegger. Niet alleen is er pas een zelf denkbaar door de ander, het zelf krijgt ook vorm *als* een ander (zo zal duidelijk worden). Vandaar de titel van het boek dat ik zal behandelen: *Soi-même comme un autre*.

Doordat ik als existentie, als bewustzijn, me primair betrek op het andere, is dat andere in eerste instantie alles wat er "voor mij" (in pre-reflexieve zin) kan zijn. Pas in een reflexieve beweging kan ik vervolgens dat andere met mijzelf verbinden, me ermee identificeren. Het (mij)zelf ontstaat precies in die reflexieve beweging. In subject-object terminologie: het subject kan zich niet direct op zichzelf betrekken als subject, maar zich zichzelf slechts als object voorstellen, want het subject is precies dat wat zich (slechts) op objecten kan betrekken<sup>25</sup>. Ricoeur zelf: 'le détour par l'objectivation est le plus court chemin de soi à soi-même' (p.363)<sup>26</sup>. Hierin is dus een parallel te trekken met Kamlers concept van 'character identity', het zelf als een (mogelijk veranderlijke) verzameling van identificaties met trekken uit mijn werkelijkheid en mijn causale zelf (het voor mijn bewuste zelf "andere in mijzelf").

Ricoeur noemt zich hermeneut, wat volgens hem een primaire gerichtheid op zin inhoudt (zijn wordt zin in de hermeneutiek), op hoe de werkelijkheid ons verschijnt, op interpretaties (vanuit een bepaalde context en horizon). Een onderzoek naar die werkelijkheid moet dan vervolgens uitwijzen hoe het zelf in die werkelijkheid betekenis (en daarmee zijn) verkrijgt. Voor Ricoeur is ons zelfbegrip een door de intersubjectieve context bemiddelde *zelfinterpretatie*<sup>27</sup>. Als zodanig behoort tot het zelf een dimensie van passiviteit (die bij die bemiddeling door de ander hoort) met betrekking tot de eigen inhoud<sup>28</sup>. Daarnaast kan het zelf tegelijkertijd gekarakteriseerd worden als een, ten dele, actieve en autonome *zelfstelling*, als *zelfponering* (men vergelijk hier weer de actieve en passieve dimensies van de zelfidentificatie bij bijvoorbeeld Kamler of het eigenlijke en het oneigenlijke

<sup>25</sup> Het subject kan bijvoorbeeld zichzelf en de ander in eerste instantie slechts als lichaam identificeren, want als mijn en andermans lichamen er niet waren geweest, zou het zichzelf en de ander niet kunnen onderscheiden (zouden zelf en ander niets voor het subject kunnen zijn). Lichamelijkheid wordt daarom door Ricoeur (p.369 e.v.) de meest primaire vorm van alteriteit en passiviteit met betrekking tot het zelf genoemd. Het is het eerste andere waar ik op aangewezen ben, met Heidegger: "waarin ik me bevind/terugvind", "waarin ik geworpen ben". Het lichaam is zowel een instrument dat me in staat stelt te zijn (en daarmee mede mijn zelf constitueert), als één dat me beperkt (zoals alle instrumenten), me kan laten lijden, en als het sterft zelfs de oorzaak is van de beëindiging van mijn existentie.

<sup>26</sup> Ricoeur betoogt in 'Fenomenologie en hermeneutiek' dat identiteit ontstaat door een dialectiek van toeëigening en vervreemding, hetgeen op Hegel teruggrijpt.

<sup>27</sup> 'la compréhension de soi est une interprétation' (p.138, noot).

<sup>28</sup> Als er pas een zelf is via en door de alteriteit, is er pas activiteit (autonomie) voorstelbaar door en via de passiviteit. Het menselijke bestaan zou dus uiteindelijk op die passiviteit gefundeerd zijn: steeds zijn wij primair aangewezen op het andere en de ander. Voordat wij activiteit/autonomoos kunnen zijn, zijn wij receptiviteit, passiviteit. In deel III zal ik dit verder uitwerken.

zelfverstaan bij Heidegger).

In *Soi-même comme un autre* kijkt Ricoeur nu hoe in het menselijke spreken, handelen, verhalen en in moraliteit sprake is van een vorm van (al dan niet expliciete) zelfbetrokkenheid, die, zoals gezegd, via ("de omweg van") de ander en het andere loopt. Het is een "uit-leg" van het zelf vanuit de verschillende menselijke bezigheden (Ricoeur stelt in de laatste van de tien studies van het boek dat het menselijke zijn primair vanuit het handelen moet worden begrepen<sup>29</sup>) en uitingen.

Om met het spreken te beginnen: Ricoeur laat (in de eerste twee studies) met behulp van de taalhandelings-theorie van Searle zien dat iedere taalhandeling refereert aan een 'ik' dat de taalhandeling voltrekt (ten overstaan van een 'jij'). Iedere taaluiting wordt namelijk vanuit een bepaalde intentie van de spreker gedaan die wordt gerepresenteerd door het zogenaamde illocutionaire deel van de taaluiting. Als ik bijvoorbeeld zeg: 'de kat ligt op de mat', dan kan ik voor die uitspraak denken: 'ik beweer dat ... (de kat op de mat ligt)'. Het 'ik beweer dat' vertegenwoordigt dan het illocutionaire deel van de uitspraak (dit geeft de intentie van de spreker aan om informatie over een bepaalde stand van zaken over te dragen). Iedere uitspraak heeft een illocutionair deel waarmee aangegeven wordt wat voor een taalhandeling het is, en daarmee, met welke intentie deze handeling wordt voltrokken<sup>30</sup>. 'Intentie' verwijst altijd naar iemand die de intentie heeft, de actor van de taalhandeling, de spreker, en dat is in alle gevallen een "ik" (die zijn uitspraak in de gesprekssituatie doet tegenover een toehoorder, een "jij", die net als ik 'ik' kan zeggen). Iedere taalhandeling heeft daarmee een al dan niet impliciete verwijzing naar een ik, iedere uitspraak is in die zin zelfbetrokken, in iedere

<sup>29</sup> Ricoeur wil een beschrijving van het menselijke zijn 'comme act et comme puissance [waarmee het vermogen tot handelen bedoeld wordt, HH]' (p.365). Tegen Descartes stelt hij: 'l'apperception de soi est tenue pour l'apperception d'un acte et non pour la déduction d'une substance' (p.371, noot). Het menselijke zijn is voor Ricoeur vooral iets wat handelt, of beter: iets wat gezien (waarin geloofd) wordt als datgene wat handelt ('ik' wordt ook altijd gebruikt als grammaticaal onderwerp in combinatie met een werkwoord, waarbij het dan verwijst naar degene die de handeling -waar het werkwoord voor staat- uitvoert). Dit is een hegeliaans of hermeneutisch punt te noemen: via mijn *Werken* kom ik terug bij mijzelf, uit mijn uitingen blijkt wie ik ben (de "verinnerlijking" loopt via de "veruitwendiging"). 'Je dois passer de l'objectivité à l'existence' (*Le volontaire et l'involontaire*, p.18).

<sup>30</sup> Het is zelfs zo dat dezelfde uitgesproken zin op verschillende manieren gekarakteriseerd kan worden al naar gelang de intentie erachter (en daarmee dus verschillende impliciet gebleven illocutionaire delen kan hebben). Als ik bijvoorbeeld tegen een kind zeg: 'je ruimt je kamer op', kan dit zowel een beschrijving zijn ('ik beweer dat je je kamer opruimt'), als een bevel ('ik beveel je je kamer op te ruimen'), etc.

Naast de intentie om iets specifiek met een bepaalde taalhandeling te doen (beweren, bevelen, beloven, etc.) is er verder ook nog een meer fundamentele intentie tijdens het spreken te ontwaren, namelijk die dat ik met mijn taaluiting iets wil zeggen, dat die uiting betekenis heeft (en niet slechts als het produceren van geluid moet gelden), dus dat de uiting echt een taaluiting is. Deze intentie houdt overigens ook in dat ik beoog dat de ander de uiting als betekenisvol onderkent (het is mijn intentie tijdens het spreken om iets uit te drukken en tegelijkertijd de ander iets duidelijk te maken).

uitspraak openbaart zich een zelf.

Dit zelf van het spreken wordt op twee manieren bemiddeld door de ander. Ten eerste spreekt een ik altijd tegen een jij. Zonder een jij is de taalhandeling ondenkbaar, want: zinloos (de intentie om iets te zeggen behelst altijd dat ik er iets mee wil bereiken bij de toehoorder, dat ik hem iets duidelijk wil maken; bijvoorbeeld, ingeval van het gebruikte voorbeeld, dat hem bepaalde informatie over de kat bereikt). Voor die jij geldt bovendien dat hij net als ik 'ik' kan en moet kunnen zeggen (want hij moet mijn intentie kunnen begrijpen/aanvoelen). Ik ben dus als spreker *als* de ander (als de jij die mijn zelfbetrokkenheid constitueert). Ten tweede is er pas taal binnen de context van een taalgemeenschap. Zoals Wittgenstein aantoonde is een privé-taal niet denkbaar<sup>31</sup>.

In de twee studies over het handelen (studie drie en vier) laat Ricoeur zien dat het taalspel dat behoort bij ons spreken over handelen niet valt te reduceren tot ons taalspel dat behoort bij ons spreken over (geheel causaal bepaalde) gebeurtenissen (een reductie die Davidson volgens Ricoeur doorvoert). Handelingen verwijzen namelijk altijd naar een intentie en naar een actor van de handeling. En een intentie of een actor is niet volledig op te vatten als een soort oorzaak van de handeling (gezien als een soort objectieve gebeurtenis). Altijd verwijst een handeling irreducibel naar een actor en zijn intenties (*ik* handel, op basis van *mijn* intenties). In iedere handeling is er dus, net als bij ieder spreken, sprake van een vorm van concrete individuele zelfbetrokkenheid die zich (door haar onherleidbare subjectiviteit) niet volledig in objectieve termen laat beschrijven (want mijn intenties zijn slechts door mijzelf te verifiëren).

Ook deze vorm van zelfbetrokkenheid is weer door de ander bemiddeld: pas doordat er een gemeenschappelijk taalspel bestaat waarin 'handeling', 'intentie' ('motief') en 'actor' een plaats hebben, kan ik het over mijzelf als handelende actor met intenties hebben (mijzelf als zodanig onderscheiden)<sup>32</sup>. Het vermogen tot handelen (*puissance d'agir*) ontstaat eerst in de dialectiek van het zelf en de ander (hiertegen zou ik echter, zoals al gezien in het stuk over Harré, enige bezwaren willen aantekenen, daar het vermogen tot handelen meer fundamenteel geconstitueerd wordt door bepaalde vermogens van het subject, vermogens die

<sup>31</sup> De primaire bemiddeling van zelfbetrokkenheid in het spreken door *het* andere is erin gelegen dat we elkaar en onszelf als sprekers primair als lichamen, als stemmen, identificeren.

<sup>32</sup> Daarnaast zouden we kunnen zeggen, op dit punt heeft zoals gezien Heidegger gewezen, dat ieder handelen altijd een (intentionele) verwijzing naar de anderen inhoudt. Op het moment dat ik dit zit te typen, houd ik in mijn achterhoofd degenen voor wie de tekst bedoeld is, heb ik te maken met degenen die deze computer in elkaar gezet hebben, met de mensen die de universiteit mogelijk maken, die haar belichamen, etc. Mijn handeling ("typen van een hoofdstuk van mijn proefschrift") is dus niet begrijpelijk zonder een (al dan niet expliciete) verwijzing naar anderen. Om het met Heidegger uit te drukken: de *Zuhandenheit* ontsluit het *Mit-sein*. Verder kunnen we nog opmerken dat het handelen het hebben van een lichaam vooronderstelt (waarmee we handelen/dat handelt), en dat dus in deze specifieke zin het objectieve (het andere) een mogelijkheidsvoorwaarde is voor het reflexieve (voor de zelfbetrokkenheid).

misschien wel door taal kunnen worden geactualiseerd, maar er niet door ontstaan). Ik ben weer als de ander (een mogelijke actor, iets wat mogelijk intentioneel handelt), maar tegelijkertijd een individueel, concreet zelf.

De actieve zelfbetrokkenheid, zoals deze zich openbaart in het spreken en handelen (en zoals we zullen zien in het verhalen en in de morele praxis), noemt Ricoeur de zogenaamde ipse-identiteit. Deze zelfbetrokkenheid heeft iets van een *zelfstelling*: als ik spreek of handel stel ik dat ik het ben die vanuit bepaalde intenties spreekt en handelt (dat er een ik "in mij" is dat spreekt en handelt, intenties heeft). Ik "getuig" als het ware van mijzelf als spreker en actor. Deze getuigenis noemt Ricoeur *attestation*. Deze term verwoordt geen zekere waarheid over, maar veeleer een zeker vertrouwen in mijzelf, in mijn zijn als spreker en actor<sup>33</sup>. Dit is het hegeliaanse aan Ricoeurs beeld van het zelf te noemen: door het geloof in mijzelf als spreker en actor ben ik eerst een sprekend en handelend zelf.

De ipse-identiteit stelt hij tegenover de zogenaamde idem-identiteit, een objectief zelfde-zijn door de tijd heen<sup>34</sup>. Deze twee vormen van identiteit bemiddelen elkaar volgens Ricoeur exemplarisch in het fenomeen van karakter (zie de vijfde studie). Karakter definieert hij als de verzameling van min of meer constante disposities en objectieve eigenschappen waaraan een persoon te herkennen valt als zijnde dezelfde (onder deze term valt dus ook het eigen lichaam)<sup>35</sup>. Karakter behoort daarmee tot de idem-identiteit. Als ik echter stel dat ik een bepaald karakter heb, verbind ik dat karakter *met mijzelf* (identificeer ik "me" met dat karakter). Ik stel dus dat ik zelf iets ben (iets met een bepaald karakter, iets objectiefs wat min of meer onveranderlijk is). Dat wil zeggen ik ben zelfbetrokken, heb een ipse-identiteit. In de reflexieve beweging van het met mijzelf verbinden van iets objectiefs ontstaat daarmee mijn inhoudelijke zelf (het objectieve, datgene wat tegenover mij staat, "het andere", is hier dus weer constitutief voor mijn zelf-zijn). Dit is belangrijk om te beseffen, daar wij mensen geneigd zijn om te geloven dat ons karakter een vast gegeven is waaraan verder niet te tornen valt (we zijn vaak lui en zeggen gemakzuchtig: 'ik ben nu eenmaal zo'). We vergeten dan het actieve moment van het zich identificeren met dat karakter; we zien ons-zelf louter als een zelfde<sup>36</sup>.

Met deze beschouwing van karakter ben ik beland bij het zelf van het verhalen, bij narratieve identiteit (behandeld in de vijfde en zesde studie). Ricoeur laat zien

---

<sup>33</sup> 'l'attestation peut être identifiée à l'assurance que chacun a d'exister comme un même au sens de l'ipséité' (p.346). Attestatie is Ricoeurs gulden middenweg tussen de absolute cartesische zekerheid over het bestaan van het ik en de Nietzscheaanse scepsis hierover.

<sup>34</sup> Hier valt een parallel te ontwaren met Heideggers onderscheid tussen het (er-)zijn en de zijnden, tussen het eigenlijke verstaan van zichzelf als existentie en het oneigenlijke zelfverstaan als object.

<sup>35</sup> 'Le caractère, dirais-je aujourd'hui, désigne l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne.' (p.146).

<sup>36</sup> Om het met Heidegger uit te drukken: we vergeten het toekomstgerichte mogelijkheidskarakter van onze existentie. Of, met Musil: we vergeten dat wij allen in fundamentele zin ook een *Mann* (of beter nog *Mensch*) *ohne Eigenschaften* zijn (al hebben wij allen een vader *met* eigenschappen).



dat wij onszelf, ons handelen, pas kunnen begrijpen door de verhalen die wij over onszelf vertellen en die er over ons verteld worden. Dit geschiedt aan de hand van (een beperkt aantal) in onze cultuur voorradige verhalen en karakters. De narratieve identiteit die hiermee samenhangt heeft een dialogische structuur (geen verhaal zonder luisteraars), de ander is daarmee weer constitutief voor mijn identiteit. De handelingen die ik op dit moment verricht krijgen pas betekenis binnen mijn verhaal dat ik filosofie gestudeerd heb, op het moment AIO aan de VU ben, bepaalde (vage) levensplannen heb, etc. Dit levensverhaal verwijst op zijn beurt naar een bredere context van een praxis (bijvoorbeeld die van het filosofie bedrijven, met zijn eigen intersubjectief gedeelde criteria wat betreft deugdzaamheid, wat betreft wat het doel van deze praxis is) en bijbehorende rolpatronen, en deze weer naar de horizon van de cultuur waarin ik ben opgegroeid (waarin de praxis die wijsbegeerte heet een bepaalde plaats heeft verworven), etc.

Mijn zelfbetrokkenheid, mijn intenties en handelingen, zijn steeds onbegrijpelijk zonder de inbedding in grotere structuren, in bijvoorbeeld persoonlijke narratieve identiteit en in gemeenschappelijke narratieve identiteit (de gemeenschappelijke "verhalen" van een cultuur)<sup>37</sup>. Daarnaast komen in die verhalen onontkoombaar anderen voor (wie ik ben hangt ook af van wie mijn vrienden, vijanden, familieleden, collega's, etc. zijn)<sup>38</sup>. Er is weer geen zelf, geen persoonlijke identiteit denkbaar zonder de mij omringende anderen. Dit zelf is zoals die anderen<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Het handelen moet volgens Ricoeur binnen steeds ruimere eenheden begrepen worden: (basis)handelingen vormen een praxis, de praxis vindt haar plaats binnen bepaalde levensplannen, levensplannen krijgen betekenis binnen het grotere geheel van de narratieve identiteit op de schaal van een heel leven (georiënteerd op ideeën omtrent het goede leven), die narratieve identiteit verwijst naar een bepaalde cultuur, etc. Volgens Ricoeur zijn wij niet alleen zelfinterpreterende dieren (een verwijzing op p.211 naar een omschrijving van de mens door Taylor), maar door het 'caractère évasif de la vie réelle' (p.191) tevens eenheidszoekende wezens. Dit correspondeert met het fictionele aspect van narratieve identiteit: wij vertellen onszelf dat wij binnen bepaalde grotere verbanden thuishoren, wij leven alsof we personages in een roman zijn en houden ons vast aan een beeld van onszelf als iemand met een min of meer onveranderlijk karakter.

In dit verband wil ik Bertrand Russells uitspraak vermelden dat het gebrek aan geluk altijd op de één of andere manier te maken heeft met het ontbreken van eenheid (in onszelf, in onze werkelijkheid, etc.). Hierdoor is het menselijk bestaan in zekere fundamentele zin tragisch: aan de ene kant willen wij in een groter geheel opgenomen worden (bijvoorbeeld in een bepaalde gemeenschap), aan de andere kant willen wij ons over het algemeen onderscheiden. Met Hegel: thuishoren en vervreemding (en door vervreemding thuishoren).

<sup>38</sup> MacIntyre stelt zelfs in *After Virtue* (op p.213): 'we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives'. Hij spreekt van 'that newly invented social institution: the individual' (p.228).

<sup>39</sup> De bemiddeling door de taal is hier weer essentieel: voor ik over mezelf in algemene termen kan spreken (binnen een bepaald taalspel), moet ik vooronderstellen dat er anderen zijn op wie dezelfde termen van toepassing zou kunnen zijn. 'Karakter' is een dergelijke term (men zegt wel dat je in een cultuur maar een beperkt aantal karakters kunt kiezen). Ook gevoelens kan ik volgens Ricoeur pas aan mijzelf toeschrijven als er een algemeen toepasbare term voor bestaat (in een gemeenschappelijk taalspel). Ik zou hierbij overigens willen opmerken dat je die gevoelens dan ook moet hebben, dat de

Dit geldt in hoge mate voor het zelf zoals dat zich openbaart in onze praxis van moraliteit (behandeld in studie zeven en acht). Binnen die praxis gelden weer bepaalde intersubjectieve criteria van morele deugdzaamheid waaraan ik mij binnen de morele gemeenschap heb te houden. Mijn (meer of minder) morele identiteit wordt dus door de gemeenschap geconstitueerd. In deel IV zal ik overigens de ethische persoon definiëren als iemand die het in zijn handelen (ook) gaat om het welzijn van de ander. Ik kan niet ethisch zijn zonder verwijzing naar die ander als doel. Levinas heeft het in dit verband over de radicale, behoeftige ander die een ethisch gevoel bij mij oproept, doordat ik besef dat hij net als ik kwetsbaar en sterfelijk is, dat hij net als ik kan lijden en zich goed kan voelen. Ricoeur stelt samenhangend hiermee dat zelfachting (*estime de soi*) van mijzelf als ethische persoon pas mogelijk is door mijn eigen waardering van de ander, door hem als doel op zich te zien (zonder de zorg voor een ander kan ik mijzelf niet waarderen). Omgekeerd is het zo dat ik de ander pas kan waarderen als ik mezelf als ethische persoon waardeer, achter mijn ethische waarden sta. Vandaar: 'Deviennent ainsi fondamentaux équivalents l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre' (p.226).

Bovendien is de ander constitutief voor mijn morele zelf-zijn in de zin dat die ander mij verantwoordelijk houdt (als mogelijke actor) voor mijn daden. Binnen de gemeenschap word ik gezien als een object van morele imputatie<sup>40</sup>. De ander houdt mij aan mijn beloftes en morele *commitments*<sup>41</sup>. De ander is degene aan wie ik beloof en ten overstaan van wie ik van mijn *commitments* getuig (net zoals hij dat zelf bij mij kan doen). Ik stel dan tegenover de ander dat ik in die zin iets ben wat continu is, een constante.

Ter verduidelijking van het laatste: als ik iemand iets beloof of me met bepaalde idealen geëngageerd voel, stel ik dat wat er ook gebeurt, hoezeer ik objectief gezien ook zal veranderen (hoe instabiel mijn idem-identiteit ook is), ik mij aan mijn woord zal houden en mijn idealen niet zal verloochenen. In dat opzicht zal ik (ondanks alle mogelijk persoonlijke veranderingen) morgen dezelfde zijn als degene die vandaag zijn woord geeft, zich vandaag committeert. Deze identiteit door de tijd heen noemt Ricoeur de zuivere ipse-identiteit (want de idem-identiteit

---

talige articulatie daarvan niet hun primaire bron is (er wordt immers *iets* gearticuleerd: deze concrete gevoelens).

<sup>40</sup> Het inhoudelijke zelf, de persoon, het concrete ik, is in het algemeen het onderwerp van morele predikaten als verantwoordelijkheid, goed, slecht, deugdzaam, etc. Wij verhalen bijvoorbeeld over onszelf en over anderen als zijnde van goed of slecht karakter.

<sup>41</sup> Dit kan ook in de vorm van het geweten zijn (volgens de freudiaanse theorie de geïncorporeerde normen der opvoeders, volgens een christelijke zienswijze de stem van God, die me via mijn ziel laat weten wat me te doen staat). Het geweten is als het ware het andere in jezelf dat je erop wijst je aan je ethische waarden te houden. Ricoeur benadrukt daarom 'le moment d'alterité propre au phénomène de la conscience' (p.404). Het geweten is voor Ricoeur, na de lichamelijke en de andersheid van de andere persoon, de derde fundamentele dimensie van alteriteit en passiviteit in ons leven (zie p.368 en volgende).

speelt hierin geen rol). Het is een zuiver abstracte, toekomstgerichte zelfstelling en zelfbetrokkenheid (op zichzelf als louter iets wat zich in de toekomst ook nog aan zijn woord en zijn *commitments* zal houden).

Dit is in verband met identiteit van belang omdat het nastreven van ethische waarden, het aangaan van morele *commitments*, dus altijd een (al dan niet impliciete) toekomstgerichte zelfbetrokkenheid ten overstaan van de ander vooronderstelt (men vergelijk de Heideggers analyse van de temporaliteit van het zijn). Meer moraliteit betekent in dit geval meer identiteit (moraliteit maakt over het algemeen voor ons een belangrijk, vaak essentieel, deel van onze identiteit uit).

Samenvattend kunnen we zeggen: zowel in het spreken, het handelen, het verhalen als in de morele praktijk is steeds een reflexieve zelfbetrokkenheid te ontwaren die fundamenteel wordt bemiddeld door het andere (de ruimtelijke objectiviteit waardoor ik mijzelf en de ander kan identificeren) en de ander (het andere zelf). Hierin kom ik zelf bovendien *als een ander* tevoorschijn. Ricoeur beantwoordt de vraag 'wie ben ik (bij de gratie van de ander)?' niet alleen in termen van een concreet-inhoudelijke zelfinterpretatie (in termen van concrete identificaties), maar ook in meer algemene termen: 'ik ben spreker (zoals jij)', 'ik ben actor/*puissance d'agir*'<sup>42</sup> (zoals jij), 'ik ben iets wat over mijzelf verhaalt', 'ik ben iets met een bepaald karakter (zoals jij)', 'ik ben een moreel subject' (zoals jij), en (in de lijn van Heidegger) 'ik ben *ouverture sur le monde*'<sup>43</sup>, existentie' (iets wat "uit-staat in de alteriteit") (zoals jij).

Door het feit dat het zelf via de alteriteit vorm krijgt, tezamen met het 'caractère *polysémique* de l'altérité' (p.368), is ook 'zelf' iets met meerdere betekenissen ('La polysémie de l'ipséité', idem). Het zelf is daarom nooit uitputtend te beschrijven (noch door onszelf, noch door anderen)<sup>44</sup>. Daarvoor is het te complex en te wezenlijk een dynamische "entiteit" (die eerst in concrete zelfbetrokkenheid steeds *nu* inhoud krijgt).

De reflexieve zelfbetrokkenheid via de ander en het andere constitueert volgens Ricoeur de concrete individuele "mijn-heid" (*Jemeinigkeit*) van mijn spreken, handelen, verhalen en morele zijn. Een eenheid die niet in zuiver algemene, objectieve (descriptieve) termen valt te beschrijven (doordat ik onder invloed van de ander in mijzelf als spreker, actor, etc. leer geloven, word ik ook daadwerkelijk deze individuele spreker, actor, etc.). Wij lijken hier door Ricoeur daarmee (net als

<sup>42</sup> Ricoeur heeft het over '*Un principe qui est soi, un soi qui est principe*' (p.113): het zelf is het *archè* ("in zichzelf") van het handelen. Hiervoor geldt: '*la puissance d'agir de l'agent doit être tenue en dernière instance pour un fait primitif*' (p.124).

<sup>43</sup> '*le soi est essentiellement ouverture sur le monde*' (p.363).

<sup>44</sup> '*aucune détermination ni linguistique, ni praxique, ni narrative, ni éthico-morale de l'action, n'épuise le sens d'agir*' (p.359). Ditzelfde geldt voor het zelf, daar dit voor Ricoeur ontologisch in termen van handelingen moet worden begrepen. In deel II zal ik nog een andere reden benadrukken voor deze fundamentele onmogelijkheid tot volledige (objectieve) bepaling van het zelf. Deze is gelegen in de transcendentale dimensies van het zelf.

door Heidegger) gewezen te worden op een onherleidbare subjectiviteit en individualiteit van het bestaan<sup>45</sup>. Naast het onderkennen van het belang van de alteriteit voor dat bestaan, zouden we daarmee rekenschap moeten afleggen voor de rol van het subject (zoals Kant dat al met zijn copernicaanse wending probeerde aan te geven), gezien als dat wat een sfeer van onherleidbare eigenheid representeert. Over die subjectieve pool van het bestaan zal het volgende deel grotendeels gaan.

In zijn tiende, ontologische, studie lijkt Ricoeur ook deze subjectieve dimensie, deze onherleidbare concrete individualiteit van het zelf op het oog te hebben gehad. Hij karakteriseert het zelf als *puissance d'agir*, het vermogen tot handelen, en als *ouverture*, openheid. Ik ben (ook) iets wat kan handelen en wat openstaat voor de wereld. Nu lijkt *het* vermogen tot handelen en *de* openheid te duiden op een zekere prealabele subjectieve eenheid, iets wat Husserl "transcendentiaal subject" noemde.

Ricoeur tracht echter ook deze prealabele subjectieve eenheid toch in termen van reflexieve toeëigening via de alteriteit te verklaren. Met betrekking tot dit punt moeten we Ricoeur bekritisieren (naast de lof die hij verdient voor de gedetailleerde uitwerking van de dialectiek van zelf en alteriteit). In zijn analyse van de ontwikkeling van het zelf via en als de ander vergeet hij te expliciteren dat de ander eerst iets voor mij moet kunnen zijn, in mijn concrete, individuele bewustzijn gegeven moet zijn. Voordat ik (via de alteriteit) een inhoudelijk zelf kan ontwikkelen, moet ik al een subject, een bewustzijn überhaupt zijn (iets wat zich iets -"anders"- bewust kan zijn). Anders uitgedrukt: voor ik mij op mijzelf kan betrekken als op een ander (en mijzelf via een proces van identificatie als het ware constitueer), moet die ander al iets voor mij zijn. Ik moet iets zijn wat zich op die ander (dat andere) en op mijzelf kan betrekken. In Husserls terminologie: een intentioneel bewustzijn of transcendentiaal subject (dat een zekere fundamentele eenheid vertegenwoordigt die de objectieve eenheid constitueert)<sup>46</sup>.

Volgens Ricoeur ontstaat de betekenis van 'ik' en 'mijn' voor mij in de *attestation* onder invloed van de ander. Hiermee vooronderstelt hij echter een meer fundamenteel ik- en mijn-zijn en daarmee een meer fundamentele subjectieve eenheid (die vertegenwoordigt dat mijn bewustzijn van de ander en mijn *attestation* altijd van mij zijn). Ricoeur vergeet te benadrukken dat ik als een ander *voor mijzelf* ben. Dit aspect van de zaak wordt door hem onder het kleed geveegd

<sup>45</sup> Al zou Ricoeur het zelf (net zomin als Heidegger) niet zo hebben uitgedrukt (hoewel hij het bijvoorbeeld op p.226 wel heeft over 'le caractère irremplaçable de notre propre vie'). Hij tracht namelijk net als Heidegger een subject-denken te vermijden, daar dit te veel zou suggereren dat het subject een soort onveranderlijke substantie zou vormen (mijns inziens zijn er echter andere, betere manieren van subject-denken mogelijk).

<sup>46</sup> Het andere of de handeling is daarmee niet primair, maar het zijn van het transcendentale zelf of transcendentale ik (waardoor eerst het concrete ik dat mij als een ander verschijnt, kan ontstaan). Het zijn van het zelf als transcendentiaal subject moet primair als openheid (voor de wereld/het andere), als receptiviteit en niet als actief, handelend subject worden gekarakteriseerd.

wanneer hij spreekt over identiteit in termen van reflexieve zelfbetrokkenheid via de ander en het andere (dit geldt ook in meer of mindere mate voor de andere in dit deel behandelde auteurs)<sup>47</sup>.

Maar wat legt nu die eenheid over de dingen en de handelingen? Wat maakt een concreet zelf als eenheid mogelijk? Wie of wat betreft zich nu concreet op zichzelf en op de ander/het andere? Wat maakt die betrokkenheid mogelijk? Waardoor *is* die betrokkenheid iets voor mij? Waardoor ben ik als een ander, maar nooit precies die concrete ander? (waardoor ben ik in fundamentele zin *hetzelfde* als de ander, maar nooit *dezelfde*?).

Als Ricoeur in *Soi-même comme un autre* stelt dat het mijn-zijn van mijn (taal)handelingen, van mijn verhalen, van mijn moraliteit, van mijn lichaam en zelfs van mijn (bewust)zijn vooral te begrijpen is in termen van 'attestation', in termen van zelf-ascriptie (waardoor precies het ik -van wie de handelingen, verhalen, etc. zijn- ontstaat of geponeerd wordt), en dat hier dientengevolge geen objectieve waarheid mee verbonden kan zijn, dan begaat hij mijns inziens een fout: mijn lichaam en mijn bewustzijn zijn altijd enkel en alleen de mijne en nooit van een ander (en vice versa). En ook al valt dat slechts in positieve zin door mijzelf te verifiëren (de ander kan slechts zeggen dat mijn lichaam en mijn bewustzijn in ieder geval niet van hem zijn), toch is hiermee een objectieve stand van zaken mee verbonden, een objectieve (weliswaar slechts voor mij toegankelijke) waarheid. En niet door ascriptie of identificatie (onder invloed van de ander, binnen een bepaald taalspel of conceptueel schema) zijn mijn bewustzijn en mijn lichaam (mijn vermogen tot handelen, mijn intenties, etc.) van mij, maar door een meer fundamentele structuur van het menselijk bestaan<sup>48</sup>.

Door deze structuur zullen ik en de ander in fundamentele zin gescheiden blijven, ondanks alle constituerende bemiddeling die er tussen ons bestaat. Het is de structuur van de intentionaliteit van het bewustzijn die er voor zorgt dat ik mij inderdaad eerst op het andere en de ander moet betrekken, voor ik mij op mijzelf kan betrekken. Deze intentionaliteit heeft echter altijd een anker "in mij" ("in mijn bewustzijn") en nooit "in een ander" (ze is altijd "van mij"). De aporie wat betreft *ancrage* (p.376) -hoe kan het zo zijn dat 'ik' en 'mij(n)' algemeen toepasbare termen zijn, maar tegelijkertijd in alle gevallen dat ze gebruikt worden slechts naar één persoon (de spreker) verwijzen? hoe kan het zo zijn dat slechts ik mij deze concrete ervaringen bewust ben en niemand anders?- lost Ricoeur niet op. Zij is

<sup>47</sup> Ricoeur lijkt met 'identiteit' vooral een inhoudelijke, conceptuele, of ook wel objectieve eenheid aan te duiden, een supergeponeerde eenheid op het handelen, bijvoorbeeld gerepresenteerd door het concept van narratieve identiteit.

<sup>48</sup> Anders uitgedrukt: we moeten "mijn-heid" op verschillende niveaus onderscheiden, op een empirisch of fenomenologisch niveau (de ervaring van "mijn-heid") en op een transcendentiaal niveau (een meer fundamentele "mijn-heid", waardoor bijvoorbeeld ook de ervaring of attestatie van "mijn-heid" altijd al "van mij" is, in "mijn" bewustzijn gegeven is). Ricoeur, zoals Heidegger, miskent dit onderscheid mijns inziens.

wellicht uiteindelijk niet op te lossen, zoals we nog zullen zien. We moeten echter wel het probleem als zodanig erkennen en het niet negeren.

Een transcendente bevraging van Ricoeurs analyse van de genese van het zelf (een onderzoek naar de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van die genese) is daarom noodzakelijk. Hij vooronderstelt namelijk iets impliciet (prealabele structuren van het bewustzijn) wat die genese eerst mogelijk maakt. In de radicaliteit van zijn stellingname (het zelf als geheel in en door interpretatie gegeven), wordt het bestaan daarvan vervolgens expliciet weersproken. Ricoeurs hermeneutische en fenomenologische zelfconcept (het zelf als zin) vooronderstelt al iets wat het fenomenologische niveau transcendeert: een formeel onderscheid tussen inhoud en vorm van het zelf (waarbij inhoud staat voor het zelf als object dat in het bewustzijn verschijnt en vorm voor datgene *waaraan* het verschijnt), tussen -met Husserl- het empirische zelf en het transcendente zelf. Een onderscheid waartoe Ricoeur wel een aanzet lijkt te geven, maar die hij niet helemaal doorzet. Hierdoor vervalt zijn theorie in haar radicaliteit in onwaarheid (want het subject van de zelfbetrokkenheid moet onderscheiden worden van het object van die betrokkenheid). Op een empirisch niveau heeft hij wel (grotendeels) gelijk, maar vervolgens vergeet hij dat het empirische noodzakelijk het transcendente vooronderstelt (dat de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor het optreden van het empirische behelst).



## Samenvatting en conclusie

In dit afsluitende gedeelte van deel I wil ik eerst recapituleren wat ik als belangrijke resultaten van het voorgaande beschouw. Daarna zal ik samenvatten wat er naar mijn mening schort aan het algemene beeld van het zelf zoals dat bij de besproken auteurs te ontwaren is: het zelf vooral gezien als een *zelfinterpretatie*.

De waarde van Meads theorie is vooral gelegen in diens nadruk op de constituerende rol die de ander, de gemeenschap speelt bij de zelfinterpretatie (wat ik de *inhoud* van het zelf zou willen noemen). Het individuele zelf is inderdaad iets wat moet worden gezien als ingebed in sociale structuren die bepalend zijn voor zijn inhoud, zijn concrete bepaling. Zonder het sociale is identiteit, het zelfbeeld, niet denkbaar. In het concept van de gegeneraliseerde ander zit ook een zekere waarheid: hoe je jezelf ziet is vaak een kwestie van hoe men jou ziet en hoe jij doorgaans anderen ziet.

Het sociaal-determinisme bevat daarmee veel waarheid, in ieder geval op een concreet-inhoudelijk niveau (hetgeen ik zou willen onderscheiden van het formele niveau van de transcendentale structuur van het zelf, waarover in het volgende deel meer). Al zou ik iets meer plaats willen inruimen dan Mead voor de mogelijkheid van autonomie met betrekking tot de bepaling van het eigen zelf, de eigen identiteit (hierover meer in deel III).

Harrés onderscheid tussen sociale en persoonlijke identiteit vormt daarom een belangrijke aanvulling bij Meads theorie. Zeker in de moderne maatschappij wordt steeds meer nadruk gelegd op de scheiding tussen maatschappelijke en privé-sfeer, op het belang van het creëren van een eigen ruimte (waarin het zelf ook een grotere mate van autonomie en individualiteit kan verwezenlijken) buiten het publieke domein. We onderscheiden de "rollen" die iemand in het dagelijkse (sociale) leven "speelt" van de persoonlijke identiteit die (eventueel) "achter" die iemand kan steken (als bijvoorbeeld datgene wat hem beweegt die rollen te spelen). Al is het zo dat sommige mensen zich in hoge mate met hun maatschappelijke positie identificeren (met hun "rol" samenvallen, hun persoonlijke identiteit gelijkschakelen met hun sociale identiteit), toch denk ik dat dit voor de meesten van ons niet geldt (omdat men beseft dat men meer is dan slechts een sociale en sociaal bepaalde "entiteit"). We moeten oog houden voor de mogelijkheid van een zekere autonomie met betrekking tot de concrete invulling van (in ieder geval een deel van) het eigen zelf<sup>1</sup>.

Dit is voor mij dan ook de verdienste van de theorie van Kamler, van zijn onderscheid tussen het causale en het karakter-zelf, tussen een dimensie van

---

<sup>1</sup> Daarnaast is het zo, zoals ik al aanstipte in de paragraaf over Mead, dat identiteit zich vaak ontwikkelt door een ruptuur met de (sociale) omgeving, door een zich afzetten tegen de heersende intersubjectieve vormen, door een zoeken naar een eigen ruimte. Nooit is het individu zich meer van zichzelf bewust dan wanneer hij zich één tegenover velen weet.



(inhoudelijke) vóórgegevenheid van het zelf en mogelijke activiteit. Zijn nadruk op de mogelijkheid van een actieve zelfidentificatie (hetgeen een gedeeltelijke zelfcreatie impliceert) opent de weg voor een (gedeeltelijk) ontsnappen aan het sociaal-determinisme, het overstijgen van de sociale bepaaldheid (in een zeker individualisme). Het beeld van het zelf als passief en mogelijk actief bepaald stemt tevens overeen met onze intuïtie dat het weliswaar zeer lastig is om onze identiteit en ons (ten dele) door anderen ingegeven zelfbeeld bewust te veranderen (of zelfs maar bij te sturen), maar dat dit zeker niet tot de onmogelijkheden behoort (als de wil er maar is), zeker niet voor zelfbewuste volwassenen (dat wil zeggen personen met een zekere mate van *internal agency*).

Daarnaast heeft Kamler met zijn karakterisering van personen als autonome *identifiers* ook gezien (al lijkt op dit punt, zoals gezien, bij hem enige dubbelzinnigheid te bestaan) dat het zelf meer behelst dan de *inhoud* van de identificatie (met objectieve *traits*). Je eigen zelf is namelijk niet alleen een kwestie van wat je onder invloed van de gemeenschap van jezelf maakt, maar omvat ook wat je (altijd al) *bent*. Het zelf omvat bijvoorbeeld ook het *vermogen* tot (autonome) identificatie, het *vermogen* tot zelfinterpretatie (dat je *ook bent*), het *identifier-zijn*.

Deze dimensie van het zelf als zijn wordt bij Kamler in zeker opzicht vertegenwoordigd door zijn concept van het causale zelf (al zou ikzelf dit zijn niet zozeer op een transcendentiaal, als wel op een empirisch of praktisch niveau situeren). Hierin is, naast de gegevenheid die gevormd is door sociale interactie, namelijk ook het biologische zijn vervat (bijvoorbeeld lichamelijke behoeftes), dat bepalend kan zijn voor de inhoud van de autonome zelfbepaling (op twee manieren: als datgene wat de identificatie met *traits* mogelijk drijft/motiveert en als datgene wat de inhoud van die identificatie kan uitmaken<sup>2</sup>). Nogmaals: je zelf behelst ook wat je *bent*: een lichaam, een (mogelijk reflexief, zelfbetrokken) bewust-zijn ('zelf' en 'ik' zijn termen die *ook* verwijzen naar iets wat al is).

Dit waardevolle onderscheid tussen intersubjectief gefundeerde zelfinterpretatie en zelf-zijn is voorondersteld in Heideggers tegenstelling tussen het oneigenlijke men-zijn en het eigenlijke zijn. Het laatste is een zelfverstaan in termen van wat je ook en meest fundamenteel bent: (bewust)zijn, *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, op zich staande -door lichamelijkheid bepaalde- existentie, geworpen ontwerp, openheid (voor de alteriteit), passiviteit, activiteit, de mogelijkheid tot (zelf)zijn (zelfverstaan), zijnkunnen<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Zoals gezien kan volgens Kamler ons bewuste karakter-zelf ten dele bestaan uit de bewuste identificatie met trekken uit ons causale zelf. Hier valt ook Freuds theorie van het onderbewuste te noemen. Het *Es* (dat onze oerinstincten vertegenwoordigt) is een vóórgegeven biologisch zijn te noemen ("in" ons zelf) dat ons bewuste zijn (het *Ich*), onze zelfinterpretatie, doorslaggevend bepaalt.

<sup>3</sup> Zoals gezien: 'het zelf als zijn' opent tevens de mogelijkheid voor het zinvol spreken van een *adequaat* zelfverstaan. Dit is te verbinden met Heideggers eigenlijke zelfverstaan: een verstaan vanuit jezelf als dat wat je bent. Hier zit, zoals gezegd, evenwel een zekere dubbelzinnigheid bij Heidegger. Een dubbelzinnigheid die ermee te maken heeft dat hij het zijn als verstaan karakteriseert en het soms gelijk lijkt te stellen aan de concrete inhoud van dat verstaan (hetgeen een verwarring

Ontologisch moet dit zijn mijns inziens beschreven worden in termen van transcendente structuren (die de transcendente mogelijkheidsvoorwaarden voor het concrete zijn behelzen). Heideggers existentialen moeten, zoals gezegd, als zodanig geïnterpreteerd worden (al wilde Heidegger daar zelf niet aan). Door deze universele structuren van het menselijke bestaan kunnen we stellen dat, naast alle verschillen die er tussen mensen bestaan, ieder (menselijk zijn) in fundamenteel opzicht hetzelfde is als ieder ander (al geldt wel dat enkel en alleen ikzelf *dezelfde* ben als ikzelf, dat mijn zijn slechts van mij is en van niemand anders). Niet alleen op een inhoudelijk niveau is er (door de deelbaarheid van het sociaal-determinisme) een algemeenheidsmoment van het zelf aan te wijzen, maar ook op het formele niveau van zijn structuur.

Heideggers karakterisering van het menselijke zijn als mogelijkheid tot zijn (als mogelijkheid tot zelfbepaling) benadrukt verder dat ieder in fundamentele zin een mens zonder eigenschappen kan worden genoemd. Dat wil zeggen dat ieder iets is wat zichzelf tot inhoudelijke bepaling moet brengen, maar met die bepaling niet volledig samenvalt (omdat ieder ook iets is wat zichzelf bepaalt). De mogelijkheid van relativisering van het eigen zelf is onlosmakelijk verbonden met de mogelijkheid van ponering en bepaling van het zelf. Dit aspect van de zaak is al besloten in de karakterisering van het zelf als een interpretatie: iedere interpretatie is immers voorlopig, contingent en momentaan (als al het bewustzijn)<sup>4</sup>. Iedere identificatie met dingen uit mijn werkelijkheid (met bijvoorbeeld eigenschappen) is te allen tijde (in principe) herroepbaar.

Als laatste belangrijke verdienste van Heidegger wil ik zijn nadruk op de *Vereinzeling* van het zijn noemen, de *Jemeinigkeit* ervan. Ieder is uiteindelijk in fundamentele zin een op-zich-zijn, ieder zelf wordt door een onherleidbare subjectiviteit op zijn eigen zijn teruggeworpen (mijn zijn, mijn bewustzijn is enkel en alleen het mijne). Dit houdt ook in dat iedere zelfinterpretatie (in wat voor algemeenheid van termen dan ook) uiteindelijk concreet door één iemand gerealiseerd moet worden, dat ieder op zich zichzelf op een zekere manier tot bepaling moet brengen (hetgeen tevens één van de factoren vormt die een zekere autonomie met betrekking tot de eigen identiteit mogelijk maken). Mijn zelfinterpretatie is altijd enkel en alleen de mijne, ook al word ik van alle kanten wat betreft de inhoud van die interpretatie door mijn omgeving beïnvloed. Door de concrete, individuele verwezenlijking van het zelf heeft het een dimensie die niet in termen

---

van vermogens/potenties met actualisering is, van objectieve inhoud van het zelf en de subjectieve vorm ervan).

<sup>4</sup> Bijvoorbeeld het individualistische zelf (dat de nadruk legt op zijn eigen individualiteit) is volgens veel auteurs (bijvoorbeeld Charles Taylor en Louis Dumont) een historisch gesitueerd artefact, iets wat puur bij onze moderne tijd hoort. Iemand als Anthony Cohen stelt echter in *Self Consciousness* dat weliswaar het *individualisme* vooral met onze tijd verbonden is, maar dat *individualiteit* iets is van alle (bewuste) tijden. Hierin zou ik hem willen bijvallen, al zijn mijn redenen van meer formele aard (ik zou zeggen: ieder bewustzijn is in fundamentele zin al een op-zich-zijn, al fundamenteel individueel). Cohen beroept zich (als analytisch auteur) op meer concreet-inhoudelijke argumenten.

van intersubjectiviteit alleen valt te verwoorden. Dit op-zich-zijn van het (bewust- en zelf-)zijn wordt op adequate wijze vertegenwoordigd door het concept van het transcendente subject van Husserl (dat in het volgende deel zal worden behandeld)<sup>5</sup>.

Ricoeurs gedetailleerde analyse van het zelf heeft als belangrijk resultaat opgeleverd dat we een besef hebben gekregen van de complexiteit van de bemiddeling van het zelf (in de zin van de zelfinterpretatie) door de ander en het andere, van de polysemie van de begrippen 'zelf' en 'alteriteit'. Net als de alteriteit kan het zelf op zeer vele manieren inhoud voor ons krijgen<sup>6</sup>. De alteriteit is bijvoorbeeld niet alleen de objectiviteit, maar ook het andere zelf, het andere bewustzijn. Het zelf is bijvoorbeeld niet alleen persoonlijke of sociale identiteit, causaal of bewust gevormd, maar is ook *puissance d'agir* (het vermogen tot handelen), *ouverture sur le monde* (dat wat zich betreft op zijn werkelijkheid en zichzelf daarin, dat wat zich op zichzelf als op een ander betreft). Het zelf is niet alleen de idem-identiteit die wij reflexief met onszelf verbinden, maar ook de activiteit van die zelfbetrokkenheid, een "ipse"<sup>7</sup>.

Ik ben (voor mijzelf) bij Ricoeur niet alleen datgene wat ik van mezelf in mijn concrete zelfinterpretatie maak. Ik val niet volledig samen met mijn narratieve identiteit, maar ben ook formeel gezien spreker, (mogelijk morele) actor (*puissan-*

---

<sup>5</sup> Heidegger zelf wilde echter niet over subjecten spreken, over een identiteitsprincipe, een transcendente identiteit of transcendentiaal op-zich-zijn, vanwege de suggestie van zijnsvergetenheid (het subject als onveranderlijke substantie). Hierdoor interpreteert hij mijns inziens de *Jemeinigkeit* te empirisch, teveel als een existentieel (als gegeven in een concreet, "eigenlijk" zelfverstaan), te weinig als existentieel/transcendente structuur (als een fundamenteel, universeel kenmerk van ieder zelfverstaan), en vervalt hij paradoxaal genoeg zelf in zijnsvergetenheid. De verdienste van Heidegger is dus dat hij ons in de richting van transcendente filosofie wijst, al wilde hij zelf die kant niet op, bekritiseerde hij haar als een filosofie die het zijn als zijnde dacht (mijns inziens onterecht).

<sup>6</sup> Onze eigen identiteit is daardoor over het algemeen ook nooit vastomlijnd (tenzij wij een verstand zelfbeeld hebben). Een zekere dimensie van openheid blijft in het zelf aanwezig. Een herinterpretatie met betrekking tot de eigen identiteit blijft altijd een mogelijkheid. Daarnaast is de pluraliteit van de alteriteit ook de oorzaak van een zekere verbroekeling van het zelf. Men zegt bijvoorbeeld wel dat je evenveel persoonlijkheden als vrienden hebt. Het is zelfs in zekere zin zo dat je evenveel persoonlijkheden hebt als er situaties zijn (bijvoorbeeld in een grote groep kunnen mensen totaal anders zijn en zichzelf zien dan in een tweegesprek).

<sup>7</sup> Ricoeur merkt op in verband met de *Mann ohne Eigenschaften* -iemand die tevergeefs antwoord zoekt op de vraag 'wie ben ik?'- en tevens in verband met Hume -die in zichzelf een idem, een substantie, een bepaalde fundamentele eenheid zocht, maar niks vond (en het vervolgens als fictie afdeed)- dat we, zelfs in die gevallen van innerlijke leegte, *iets* zijn wat zichzelf zoekt, dat we dus op dat moment wezenlijk *de activiteit van het zoeken* zijn (en daarin ligt een zekere fundamentele eenheid, een unifiserende subjectiviteit, zou ik zelf, met Kant, zeggen). In zijn algemeenheid kunnen we zeggen: misschien is het bestaan van het ik een illusie (zoals Nietzsche meende), misschien heeft de zelfinterpretatie uiteindelijk geen direct object, misschien "geeft er niemand thuis van binnen", maar er is wel iets (een subject) wat die illusie heeft, zich die interpretatie bewust is (het cartesische residu).

*ce d'agir*), openheid, iets *met* een (mogelijk morele) narratieve identiteit (iets wat over zichzelf verhaalt in bijvoorbeeld termen van karakter). Ook Ricoeur wijst ons dus op formele algemeenheidsmomenten van het zelf (naast op inhoudelijke algemeenheidsmomenten die samenhangen met het delen van een zelfde cultuur) door welke ik kan stellen: 'ik ben als een ander'<sup>8</sup>.

Toch willen alle behandelde auteurs op de één of andere manier de richting op van een gelijkschakeling van het zelf met een zelfinterpretatie die via de alteriteit loopt (zelfs Heidegger, die in eerste instantie spreekt over het menselijke *zijn*, stelt dit zijn vervolgens gelijk aan zin, aan verstaan, aan de *inhoud* van dat verstaan). Ze willen het zelf laten samenvallen met de zelfrepresentatie. Het zelf ontstaat volgens hen via de reflexieve verbinding van iets objectiefs, "iets anders" met jezelf. Hiertegen zijn een aantal fundamentele bezwaren in te brengen<sup>9</sup>.

Om te beginnen kan de act van identificatie met ("iets anders") het zelfbewustzijn niet volledig constitueren, omdat ik, voor ik iets met mezelf kan verbinden, zelf al iets voor mij moet zijn. Voordat ik mijzelf kan interpreteren moet ik al een formeel zelfbewustzijn hebben. Ik verbind immers iets objectiefs met iets anders, "mijzelf". Dit 'mijzelf' is een formele term die ik op deze manier inhoud tracht te geven. Dit vooronderstelt een abstract zelfbesef/-bewustzijn, een je van jezelf als iets bewust zijn (wat nadere inhoud gegeven kan en moet worden).

De vraag rijst vervolgens: voor wie of wat is mijn zelf al iets? wie of wat is zich bovendien het andere dat het met zichzelf verbindt bewust? Anders uitgedrukt: wie of wat interpreteert nu zichzelf (als een ander)? wie of wat zegt nu tegen zichzelf dat hij zus of zo is? wie of wat "hoort" zichzelf dat zeggen? wie of wat is zich bewust van (betreft zich op) zichzelf en het andere/de ander? wie of wat voltrekt de cirkelbeweging naar zichzelf via de alteriteit? wie of wat is zich zijn eigen en andermans lichaam bewust? en waardoor? wie of wat identificeert zich (met iets anders)? wie of wat verbindt een bepaalde alteriteit met zichzelf? wie of wat is zich de zelfinterpretatie, de zelfidentificatie bewust? wat maakt het mogelijk dat ik mijzelf op een bepaalde manier kan interpreteren (als een ander)?

Het meest abstracte antwoord hierop: een bewustzijn, een bewust subject (dat niet eerst ontstaat in en door de zelfinterpretatie<sup>10</sup>), een *vermogen* tot zelfinter-

<sup>8</sup> Maar zoals gezegd lijkt Ricoeur, in zijn gelijkstellen van het zelf met een zelfinterpretatie, soms, zoals Heidegger, het zijn van het zelf niet fundamenteel genoeg te interpreteren. Ook Ricoeur karakteriseert bijvoorbeeld de fundamentele mijnheid van mijn ervaringen te veel in empirische termen, in termen van *inhouden* van identificaties (mijnheid als geconstitueerd door attestatie).

<sup>9</sup> Ook al bevat dit beeld van het zelf veel (deel)waarheid. Vaak geldt inderdaad dat je, doordat je tegen jezelf zegt: 'ik ben zo', ook werkelijk zo bent. Soms echter houden wij onszelf met betrekking tot onszelf voor de gek. Soms welt er bijvoorbeeld iets in ons op waar we ons van tevoren niet mee identificeerden, maar wat ons toch wezenlijk kenmerkt (denk bijvoorbeeld aan zogenaamde *gut-reacties*).

<sup>10</sup> Dit subject behoort ook tot het zelf, betreft immers dat wat je *zelf bent* (en altijd al was, ook vóór de concrete zelfbetrokkenheid).

pretatie (een vermogen dat fundamenteel subjectief en individueel is). Men is niet alleen dat wat men van zichzelf maakt, maar ook iets wat iets van zichzelf maakt en kan maken. Vervolgens moeten we dan op zoek naar datgene wat dit vermogen op zijn beurt mogelijk maakt, het constitueert (dus naar de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden ervoor). We kunnen dan als eerste het bewustzijn, de existentie, de intentionaliteit noemen (zonder welke er überhaupt niets voor ons zou zijn). Vervolgens kunnen we het hebben over meer gedifferentieerde vermogens als lichamelijke vermogens, cognitieve vermogens, etc.

Er is, met andere woorden, een noodzaak van een transcendente bevraging van de ontwikkeling van het zelf zoals die door de verschillende auteurs wordt geschetst, een onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de zelfinterpretatie<sup>11</sup>. De benadering van het zelf als een door de alteriteit bemiddelde interpretatie heeft op het concreet-inhoudelijke (empirische) niveau wel haar recht, maar behoeft voor de formele kanten van de zaak aanvulling vanuit, zoals we zullen zien, de transcendente traditie.

Veel auteurs die over identiteit schrijven laten deze formele dimensie impliciet. Zij vooronderstellen (te) veel dat ze onbesproken laten. Een aantal van de behandelde auteurs (vooral de Angelsaksische) maakt geen goed onderscheid tussen het concreet-inhoudelijke, conceptuele (interpretatieve) niveau en het formele, transcendente niveau dat het eerste niveau mogelijk maakt (ze miskennen het zelf als zijn dat de zelfinterpretatie mogelijk maakt).

In hun spreken van identiteit als een eenheid, bijvoorbeeld, vergeten zij dat de eenheid van het (intersubjectief gefundeerde) "zelfobject" pas mogelijk is door de eenheid van het subject dat zich dat object bewust is. Zoals Kant in §§16-19 van de *Kritik der reinen Vernunft* liet zien is de eenheid van het object slechts voorstelbaar door de (meer fundamentele) eenheid van het subject te vooronderstellen. Deze eenheid is niet empirisch, maar veeleer formeel (eenheid vind je niet primair in de werkelijkheid, die leg je er als eenheidstichtend subject juist in; dit geldt ook voor de eenheid van het zelf gezien als een soort object). Doordat de behandelde Angelsaksische auteurs de eenheid van het zelf vooral als een conceptuele eenheid opvatten, zien ze een meer fundamentele eenheid (de eenheid van het subject/bewustzijn) over het hoofd.

Dit is ook de reden dat zij het fundamentele op-zich-zijn van het zelf, het

---

<sup>11</sup> Als we bijvoorbeeld stellen dat de intersubjectiviteit het zelf constitueert, rijst de vraag: wat maakt dan die intersubjectiviteit mogelijk? wat zijn de constituerende momenten van de sociale interactie (zowel op het niveau van de menselijke fysiologie als op bewustzijnsniveau)? In dit verband valt op te merken dat er bijvoorbeeld ook in de taalfilosofie wordt nagedacht over de -ik zou zeggen: transcendente-mogelijkheidsvoorwaarden voor talige interactie. Jerry Fodor, bijvoorbeeld, betoogt dat wij, voordat wij een taal kunnen leren, al een bepaald vóórtalig vermogen moeten bezitten, een vermogen dat hij de *language of thought* noemt.

individuele karakter ervan<sup>12</sup>, hebben miskend in hun louter willen spreken in (quasi-)objectieve, empirische, inhoudelijk-conceptuele termen. Bijvoorbeeld in verband met uniciteit benadrukken zij over het algemeen de kwalitatieve andersheid ten opzichte van anderen, maar vergeten de meer basale numerieke verschillendheid van mij ten opzichte van de ander (identiteit wordt primair als kwalitatieve identiteit opgevat, terwijl numerieke identiteit mijns inziens fundamenteeler is). Het mijn-zijn van mijn bewustzijn is, samenhangend hiermee, niet het gevolg van een interpretatieve toeëigening, maar kent meer fundamentele "oorzaken" (mijn intuïtie zegt mij echter dat wij er waarschijnlijk nooit achter zullen komen wat die "oorzaken" precies zijn)<sup>13</sup>.

In zijn algemeenheid kunnen we stellen dat iedere empiristische theorie een transcendente theorie vooronderstelt: "in" de empirie moeten transcendente structuren van de werkelijkheid worden onderscheiden (begrepen als de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van het optreden van de empirie). De Angelsaksische filosofie met betrekking tot het zelf als een interpretatie via de alteriteit en onder invloed van de intersubjectiviteit vooronderstelt al formele, transcendentiaal-filosofische uitgangspunten, vooronderstelt al een zelf als transcendentaal zijn. Ook het hermeneutische beeld van het zelf, zoals door Heidegger en Ricoeur geschetst, het zelf als interpretatie vanuit een bepaalde achtergrond, als ingebed fenomeen, vooronderstelt deze transcendente dimensie van het zelf. Het empiristisch te noemen beeld van deze twee soorten theorieën, die op het empirische vlak hun waarheid hebben (het zelf is inhoudelijk ook als zelfbetrokkenheid via betrokkenheid op de alteriteit te omschrijven; het subject betreft zich ook eerst op de alteriteit vóór het zich "op zichzelf" kan betrekken<sup>14</sup>), impliceert al iets wat het empirische niveau transcendeert. Hierdoor vervallen deze theorieën in hun radicaliteit in onwaarheid (zoals ieder empirisme; Kant betoogde dit al met betrekking tot Hume).

Met andere woorden: ze verdoezelen een door henzelf voorondersteld onderscheid tussen het empirische en het transcendente in hun empirische gerichtheid, hun gerichtheid op het fenomeen, op zin. De verwijzing naar dit onderscheid (men denke aan Kamlers omschrijving van het zelf als *identifier*, Heideggers onderscheid tussen het existentiale en het existentiële, Ricoeurs beschrijving van het zelf

<sup>12</sup> Paradoxaal genoeg is overigens deze onherleidbare concrete individualiteit van het bewustzijn een algemeen formeel kenmerk ervan te noemen. Om het in aristotelische termen te vatten: het *principium individuationis* (dat wat iets individueert, concretiseert, het maakt tot *dit* iets; bijvoorbeeld ingeval van de dingen: hun "materie") van het bewustzijn is precies de vormoorzaak, de algemene vorm ervan (want *ieder* bewustzijn is *individueel*, fundamenteel op zich staand).

<sup>13</sup> Heidegger lijkt met zijn 'Jemeinigkeit' hiervoor wel oog gehad te hebben, al was zijn eigen interpretatie ervan, zoals gezegd, niet fundamenteel genoeg.

<sup>14</sup> Omdat het subject zich niet direct op zichzelf *als subject* kan betrekken, zijn 'reflexiviteit' en 'zelfbetrokkenheid' in zekere zin oneigenlijke termen. Reflexiviteit is niets anders dan iets objectiefs verbinden met een lege, formele term: 'zelf'. Ze is dus geen directe betrokkenheid op iets wat er al met een zekere inhoud zou zijn.

als openheid) blijft bij de behandelde auteurs te zeer impliciet en wordt vervolgens onder tafel geveegd. Hierdoor blijft er steeds een interne spanning in hun theorieën bestaan (tussen uitspraken over zaken op het niveau van het concrete, empirische en op het niveau van het algemene, ontologische, transcendentale). Er lijkt bij hen een strijd gaande met het transcendentale, waarvoor wel een vage intuïtie lijkt te bestaan, maar dat niet ten volle wordt onderkend, met als resultaat een "verontisering" van het zijn, een herleiden van het transcendentale tot het empirische, van het subjectieve tot het objectieve (hetgeen een categoriefout genoemd kan worden).

Het zelf moet niet alleen in de objectieve, empirische sfeer gesitueerd worden, maar ook in de subjectieve, transcendentale sfeer (van dat wat zich op objecten betreft, van dat voor welke objecten zijn). Een oplossing voor de strijd met het transcendentale is aangedragen door Husserls transcendentale filosofie (hetgeen "een gecorrigeerd empirisme" genoemd kan worden), waarin 'subject', 'identiteit' en 'het zelf', op twee niveaus worden onderscheiden: het empirische en het transcendentale<sup>15</sup>.

In verband met het zelf geldt: de interpretatie is niet precies hetzelfde als het geïnterpreteerde; de conceptuele representatie, het representeren, is niet precies hetzelfde als het gerepresenteerde; de talige articulatie valt niet precies samen met het gearticuleerde; het geïdentificeerde is niet precies de inhoud van de identificatie; *esse* is hier niet geheel hetzelfde als *percipi*; het zelf is niet precies het intersubjectieve zelf-object. We zouden kunnen zeggen: het zelf is niet alleen het zelf-object waarop het zich betreft, maar ook de *activiteit* van het zich betrekken op (en die twee vallen structureel gezien niet samen)<sup>16</sup>. Met andere woorden: het zelf ontstaat niet volledig in en door de zelfinterpretatie. Er is geen sprake van een *causa sui* (zoals de behandelde theorieën over het zelf suggereren).

Door de nadruk die er op het belang van de alteriteit voor de ontwikkeling van het (concreet-inhoudelijke) zelf wordt gelegd door de in dit deel behandelde auteurs, hebben ze Kants copernicaanse wending niet geheel ter harte genomen (het inzicht dat niet het subject zich primair naar het object richt, maar andersom). Ze onderbelichten daarmee de subject-kant van de zaak (het subject als dat wat zich betreft op de alteriteit en op zichzelf). Ze vergeten te spreken over de *mogelijkheid* van het verschijnen van het andere, het objectieve, het empirische, het

<sup>15</sup> Dit onderscheid blijft evenwel problematisch, daar iedere ontologie ontisch geworteld is en blijft, daar wij transcendentale termen slechts betekenis kunnen geven vanuit onze "*Lebenswelt*", aan de hand van zaken die ons in de empirie, als fenomeen, als bewustzijnsinhoud gegeven zijn (en uiteindelijk zijn deze zaken ons echt gegeven, wij kunnen niet op directe wijze buiten dat wat ons als bewustzijn gegeven is). Transcendentale filosofie is meer dan een hermeneutiek die zichzelf "aantreft", kan tot groter begrip komen van wat het transcendentale precies is, maar dit begrip zal nooit vervolmaakt kunnen worden. Wellicht is dat gegeven een reden voor de poging het transcendentale aspect van de werkelijkheid te willen ontkennen.

<sup>16</sup> Dit stemt ook meer overeen met ons zelfbeeld: wij zien onszelf niet alleen als een soort min of meer onveranderlijk object, maar ook als (mogelijke) actor en als bewustzijn, als mogelijk actieve *subjectiviteit*, als mogelijke on(der)bepaaldheid.

intersubjectieve, het conceptuele, het interpretatieve<sup>17</sup>. Een mogelijkheid die alleen kan worden begrepen vanuit een onherleidbaar op zich staand subject dat door zijn structuur de vorm van het andere, objectieve, etc. mede constitueert (alleen een bewustzijn kan de omweg via het andere naar zichzelf nemen). De intersubjectiviteit kan wellicht het zelf inhoudelijk bepalen, maar in ieder geval niet formeel, constitueert niet de fundamentele individualiteit van het zelf. Het *inhoudelijke* zelf wordt misschien wel doorslaggevend door de alteriteit bepaald, maar op haar beurt wordt die alteriteit (mede) geconstitueerd door het *transcendentale* zelf. Niet '(talige) intersubjectiviteit' is de primaire categorie (zoals auteurs als Mead, Habermas en Apel menen), maar 'subjectiviteit'.

Deze onherleidbare (niet-objectiveerbare) subjectiviteit van het zelf en de transcendentale dimensie ervan zijn fundamentele redenen voor de ondoorzichtigheid van dat zelf, voor de onmogelijkheid het volledig in objectieve of empirische termen te omschrijven<sup>18</sup>.

Daarnaast is het zelf over het algemeen te complex en te zeer ingebed in complexe structuren om er een volledige descriptie van te kunnen geven. Bovendien wordt het zelf gekenmerkt door een dimensie van openheid, van mogelijkheid, van nog-niet-bepaaldheid. Zoals Heidegger betoogt is het zijn geen zijnde en het zelf geen object, geen substantie. Het zelf is een dynamische, temporele, momentane "entiteit" en het zelf-zijn een zijns-wijze, behorend bij een bepaald werkelijkheids-verstaan. Deze dynamiek is geïmpliceerd in het beeld van het zelf als een interpretatie, als *zelfbetrokkenheid*, als fenomeen, als bewustzijn, als iets wat altijd *nu* gegeven is, als relationele "entiteit" (waarin evenwel altijd het structurelement van het transcendentale is voorondersteld). Het zelf is (inhoudelijk gezien) iets wat iedere keer weer opnieuw tot bepaling moet worden gebracht door middel van de "beweging" van zelfbetrokkenheid. Het zelf op zich is nog niets buiten die zelfbetrokkenheid. 'Het (transcendentale) zelf' is in eerste instantie een lege, formele term die concrete inhoud moet krijgen (in termen van bijvoorbeeld dit lichaam, dit verhaal, dit karakter, deze gemeenschap, deze actor, deze naam, etc.). Identiteit (in empirische zin) moet worden verworven. Het zelf is wording, realisering, geen resultaat van iets (zoals Angelsaksische auteurs soms te veel lijken te suggereren: het zelf als een verzameling, door het sociale bepaalde, identificaties).

Zoals Heidegger stelt: onze essentie als bepaaldheid bereiken wij pas bij onze dood (waardoor die essentie paradoxaal genoeg tegelijkertijd voor onszelf ver-

---

<sup>17</sup> Om het anders uit te drukken: het subject wordt wel inhoudelijk bepaald door het object (datgene waarop het zich betreft), maar toch is het object slechts *voor* een subject (die er tevens een bepaalde vorm aan geeft), dat wat zich op het object (op een bepaalde manier) betreft. We moeten deze fundamentele structuur van het fenomeen (in dit geval het zelf-fenomeen) niet uit het oog verliezen.

<sup>18</sup> De subjectieve transcendentale dimensie is die van vermogens die mij (mede) in staat stellen mij (objectiverend) op mijn werkelijkheid en mijzelf te betrekken. Die vermogens (gezien als mogelijkheidsvoorwaarden voor het objectieve) zijn zelf niet volledig objectiverend te beschrijven. Ik weet wel *wat* ik zie, maar niet *hoe* ik zie. Ik weet over het algemeen wel als *wat* ik mijzelf interpreteer, maar niet precies *hoe* ik dat doe en kan doen.



dwijnt). Wezenlijk zijn wij (historisch gesitueerde) existentie, openheid (voor de wereld, de "alteriteit" waarin wij "uit-staan"), een verzameling mogelijkheden (waardoor zelfkennis context-gebonden is, afhankelijk daarvan welke mogelijkheden gerealiseerd kunnen worden). De ontwikkeling van het (inhoudelijke) zelf eindigt nooit (men blijft wel hetzelfde in formele zin, als zelfinterpreterend subject, maar over het algemeen niet wat betreft de inhoud van interpretaties, al was het maar omdat men ouder wordt). Identiteit (op een inhoudelijk niveau) is geen feit, maar (het mogelijke resultaat van) een zoektocht (en daarin is een fundamentele eenheid gelegen<sup>19</sup>).

Het zelf blijft zichzelf door zijn ondoorzichtige (transcendentale) dimensies, zijn complexiteit en zijn mogelijkheidskarakter voor altijd gedeeltelijk verborgen. Ik zal nooit precies kunnen vertellen wie of wat ik precies ben en kan zijn<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> MacIntyre in *After Virtue* (p.218): 'The unity of a human life is the unity of a narrative quest'.

<sup>20</sup> Nog een ander soort (meer empirische dan transcendentale) reden hiervoor is gegeven door Freud: het onderbewuste, iets "in mijzelf" wat mijn bewuste zelf doorslaggevend bepaalt, is niet zelf volledig bewust te krijgen (vaak weet ik bijvoorbeeld pas wie of wat ik ten diepste ben door mijn keuzes, verlangens, angsten, ondoordachte uitingen, etc. te bestuderen). De eigen motivaties zijn altijd uiteindelijk ten dele ondoorzichtig (Pascal: 'le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point').

**Deel II:**

**Het zelf als zijn**



## Inleiding

Zoals we in het vorige deel hebben gezien zijn filosofen uit de Angelsaksische en hermeneutische tradities geneigd om het zelf met de zelfinterpretatie te laten samenvallen (het zelf dat in en door de interpretatie ontstaat). Ze laten evenwel onbesproken hoe het mogelijk is dat wij onszelf interpreteren en door die activiteit een zelf creëren. In deze lijn van denken over het zelf is geen of te weinig oog voor een zelf als (prealabel) zijn, als *vermogen* tot zelfinterpretatie, voor het prealabele *subject* van de zelfinterpretatie ('het zelf' heeft echter verschillende betekenissen op verschillende niveaus). Dit vermogen wordt immers al voorondersteld als een mogelijkhedenvoorwaarde voor het hebben van een zelfinterpretatie. Je zelf behelst niet alleen wat je van je-zelf maakt (onder invloed van de omgeving), maar ook wat je al bent: *iets wat iets van zichzelf maakt en kan maken*.

De *inhoud* van de zelfinterpretatie, het objectieve aspect van die interpretatie (die steeds weer een andere invulling kan krijgen), verwijst naar een universele subjectieve *vorm* van de interpretatie, een transcendentaal, prealabel subjectief zijn. Wat je bent beperkt tegelijkertijd (wil je realistisch blijven) wat je van jezelf kunt maken, wat de inhoud van de zelfinterpretatie kan zijn. In dit kader heb ik gesproken van de mogelijkheid van de betekenisvolheid van het begrip '*adequaat zelfconcept*' (ik ben primair lichamelijkeid, bewustzijn, vermogen tot zelfinterpretatie, en moet mezelf, wil ik realistisch zijn, fundamenteel als zodanig interpreteren). De zelfinterpretatie is gebonden aan het zelf als zijn aan de subject-kant van de zaak (met betrekking tot de vorm van de interpretatie) en aan de object-kant (met betrekking tot haar inhoud).

Bij dit zelf als vermogen tot zelfinterpretatie kunnen we ons vervolgens afvragen wat dit vermogen constitueert, wat de mogelijkhedenvoorwaarden ervan zijn. Steeds kunnen we ons namelijk de vraag stellen naar de fundamentele en algemene mogelijkhedenvoorwaarden van datgene wat is. Deze vraag is een transcendentaal-filosofische. Omdat niet iedereen in de hedendaagse filosofie doordrongen is van het belang van een transcendentale benadering van het zelf zal ik dit belang in het eerstvolgende hoofdstuk wat uitvoeriger proberen duidelijk te maken. Vanwege het transcendentaal-filosofische uitgangspunt dat het transcendentale uiteindelijk niet herleidbaar is tot het empirische, is een volledig empirische beschrijving van het zelf niet mogelijk.

Vervolgens zal ik het zelf als zijn, als vermogen, beschrijven in termen van de constituerende momenten ervan. Het vermogen tot zelfinterpretatie wordt geconstitueerd door zowel biologische of fysiologische als door mentale componenten<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Daarnaast kunnen we op een bepaald (inhoudelijk) niveau stellen dat de intersubjectiviteit voor dit vermogen constitutief is: eerst door een opgroeien te midden van anderen kan immers een (talig gearticuleerde) zelfinterpretatie ontwikkeld worden. Het concept 'vermogen' zoals ik dat zal gebruiken, moet echter fundamenteeler worden verstaan, namelijk als datgene wat het mogelijk maakt onder invloed van de gemeenschap een (talige) zelfinterpretatie te ontwikkelen.

Met mentale componenten associeer ik vooral vermogens die op het niveau van het bewustzijn liggen. Omdat de zelfinterpretatie uiteindelijk (zelf)bewustzijn is, moeten we de structuren van het bewustzijn onderzoeken die het mogelijk maken dat dit (zelf)bewustzijn op kan treden (zoals we ons bij het zien van iets roods kunnen afvragen hoe het nu mogelijk is dat wij ons dat rode bewust kunnen zijn)<sup>2</sup>.

We kunnen ons tegelijkertijd afvragen welke lichamelijke dingen noodzakelijk zijn voor het vermogen tot zelfinterpretatie (voor zover we weten is bijvoorbeeld hersenactiviteit, gezien als een geheel van zuiver fysiologische en fysische processen, de oorzaak te noemen van het gegeven dat wij ons bepaalde dingen bewust zijn<sup>3</sup>). Ik wil me echter gaan toeleggen op de bewustzijns-kant van de

---

<sup>2</sup> 'Zelfinterpretatie' duidt iets aan wat in hoge mate "hegeliaans" mag heten, omdat het een soort "geestelijke entiteit" is (zoals een nationale staat of geld dat zijn); de zelfinterpretatie is uiteindelijk (in het) bewustzijn (gegeven). Daarmee kan ze pas wat zijn voor (zelf)bewuste, reflexieve wezens als wijzelf (van dingen of dieren nemen we bijvoorbeeld aan dat ze geen gearticuleerd zelfbeeld kunnen ontwikkelen).

Overigens is de gehele werkelijkheid (met het zelf daarin) *uiteindelijk* in het bewustzijn gegeven (als fenomeen, ver-schijn-sel), voor een bewustzijn (hierin is de waarheid gelegen van Hegels 'was wirklich ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich', hetgeen een meer inhoudelijke invulling van Kants *formele* copernicaanse wending genoemd kan worden). Het gaat er dan onder meer om om te laten zien hoe die werkelijkheid door dit bewustzijn gestructureerd wordt, wat de mogelijke "categorieën" van het bewustzijn zijn (hoe de "hegeliaanse" werkelijkheid "kantiaanse" structuren van het bewustzijn vooronderstelt). Sommige zaken kunnen wij ons immers wel, andere niet bewust zijn. Dit hangt niet louter af van de materiële, fysische werkelijkheid, maar ook van hoe het bewustzijn die werkelijkheid tegemoet treedt (met welke "instrumenten" of "kenvormen").

<sup>3</sup> In verband hiermee wil ik twee opmerkingen van Searle uit *Minds, brains and science* aanhalen: 'Brains cause minds' (p.39) en 'the mind and the body interact, but they are not two different things, since mental phenomena just are features of the brains' (p.26). Met andere woorden: hersenactiviteit veroorzaakt bewustzijn (bewustzijn als "emergerend" uit fysische processen) en bewustzijn is een macro-verschijnsel van de hersenen zoals vloeibaarheid dat van water is (deze metafoor is van Searle zelf). Searle verdedigt daarmee een correspondentie-theorie: iedere bewustzijnsinhoud is met fysische activiteit gecorreleerd.

De precieze aard van de interactie tussen 'brains' en 'minds', tussen hersenactiviteit en bewustzijn, tussen lichaam en geest, is echter tot nog toe onopgehelderd en is wellicht iets wat fundamenteel onverklaarbaar is. We kunnen hersenactiviteit objectief waarnemen en die in principe met persoonlijk ervaren (subjectieve) bewustzijnstoestanden correleren. Hoe de hersenactiviteit die toestanden veroorzaakt kunnen we evenwel niet direct meten of ons dat direct bewust zijn. We zijn ons het ene, het objectieve, bewust of het andere, het subjectieve, maar de aard van de verbinding tussen één en ander zal wellicht voor eeuwig voor ons -bewuste, lichamelijke wezens- duister blijven (we weten in zekere fundamentele zin niet hoe het komt dat wij ons bewust zijn, dat er überhaupt bewustzijn mogelijk is). Vandaar ook dat ik twee soorten disciplines met onderzoeksobjecten uit verschillende zijnsferen zal onderscheiden: de empirische wetenschappen, wier object het objectieve empirische is, en de transcendente filosofie, wier primaire object de structuren van het -subjectieve- bewustzijn zal zijn. Hiermee wil ik overigens geen strikt dualisme prediken: materie en geest vormen twee aspecten van één en dezelfde werkelijkheid (al behoren materie en bewustzijn, door hun definities, tot verschillende categorieën in die werkelijkheid). We kennen alleen hun wisselwerking niet doordat we hun ware aard niet kennen en ze dus ook niet conceptueel kunnen verenigen (hetgeen dus wellicht voor ons bewuste wezens principieel onmogelijk is). En doordat wij de ware aard van de

zaak, omdat het meest wezenlijke aan de mens zijn (reflexieve) bewustzijn is en deze kant in verband met persoonlijke identiteit het meest essentieel is (hoe de zelfinterpretatie bewustzijnsfilosofisch gekarakteriseerd kan worden is voor deze studie relevanter dan hoe die zelfinterpretatie lichamelijk gezien mogelijk wordt gemaakt).

Ook in verband met ethiek is deze kant in mijn ogen het belangrijkste: primair hebben we respect (en zouden we respect moeten hebben) voor (zelf)bewuste wezens zoals wijzelf en (in principe) voor (bepaalde) dieren, voor wezens die kunnen lijden als we ze dat respect onthouden. Ons ethische respect geldt niet in eerste instantie levenloze dingen, juist doordat zij geen bewustzijn hebben (gebrek aan respect voor deze dingen kwetst per slot van rekening nooit die dingen zelf). Daarnaast zijn (zelf)bewuste wezens de enigen voor welke ethische waarden betekenis kunnen hebben (zowel het object als het subject van de ethiek vooronderstellen dus bewustzijn). Ook in het volgende deel (over autonomie) zal de bewuste kant van de persoon het belangrijkste zijn. Alleen bewuste personen immers, personen die zich met een bewuste wil kunnen identificeren, kunnen redelijkerwijs autonoom genoemd worden.

Na de verdediging van de transcendentale en bewustzijnsfilosofische analyse (in mijn geval van het vermogen tot zelfinterpretatie) in hoofdstuk 3, zal ik in hoofdstuk 4 proberen -vooral aan de hand van Kant en Husserl- de notie van het transcendentale subject te rehabiliteren. Met deze notie hebben we een fundamenteel kenmerk van het bewustzijn te pakken (en daarmee een fundamentele structuur van de zelfinterpretatie), te weten de fundamentele eenheid en intentionaliteit ervan. In het fenomeen kunnen we een structureel onderscheid aanbrengen tussen een metafysisch of transcendentaal subject en een metafysisch object. Het laatste staat voor dat waarop betrokken wordt (en variabel en pluraal kan zijn), het eerste voor dat wat zich er op betreft (en dat een fundamentele eenheid zal blijken te zijn). Het transcendentale subject zal de ondeelbare intentionele eenheid, die ik numeriek zal noemen, en het fundamentele op-zich-zijn van dat bewustzijn blijken te vertegenwoordigen<sup>4</sup>.

Het concept van het transcendentale subject duidt verder op een niet-objectiveerbare dimensie van ons bewustzijn (wat Husserl omschreef als 'transcendentie in de immanentie'), een dimensie waarin het mysterie van het bewustzijn besloten ligt. 'Transcendentiaal subject' verwijst naar iets onbegrijpelijks in het bewuste bestaan. Om het in religieuze termen te vervatten: naar iets waarin de heiligheid

---

wisselwerking tussen bewustzijn en materie niet (kunnen) kennen, is ook bijvoorbeeld de mogelijkheid van zaken als telepathie en telekinese niet op voorhand uit te sluiten.

<sup>4</sup> Dit op-zich-zijn van het bewustzijn, dat van een andere categorie is dan het materiële op-zich-zijn der dingen (overigens ook pas iets voor en door een bewustzijn), is voor de persoon fundamenteeler dan het lichamelijke op-zich-zijn, zoals we van bijvoorbeeld siamese tweelingen kunnen leren. Daarnaast kunnen we ons het bestaan van twee verschillende personen (twee bewustzijnsstromen) in één lichaam voorstellen (men denke aan *multiple personality syndrome*).

van dat bestaan gelegen is (hetgeen ook weer in ethisch opzicht van belang is, een reden kan vormen voor een respectvol benaderen van de medemens en andere bewuste wezens). Of, om het sartrianaans uit te drukken: de absurditeit daarvan. Door deze onbegrijpelijke of ondoorzichtige, niet-tot-het-objectieve/empirische-herleidbare dimensie van het bewustzijn zal ik nooit volledig kunnen begrijpen wat ik precies ben of de ander (qua bewustzijn) precies is.

Onder de titel 'het zelf als zijn' valt ook in zeker opzicht het karakter<sup>5</sup>. Karakter, immers, is iets wat je ten dele "van nature" hebt meegekregen (en waaraan moeilijk iets te veranderen valt) en wat je inhoudelijk, als de concrete persoon die je bent (zoals je jezelf aantreft), doorslaggevend bepaalt. Karakter als vóórgegevenheid, zouden we kunnen zeggen, vormt een prealabele praktische subjectiviteit, een vóórgegeven subjectiviteit op een empirisch niveau<sup>6</sup>. Het concept 'karakter' zal ik in hoofdstuk 5 analyseren. Methodologisch staat dit hoofdstuk enigszins los van de rest van dit deel (dat vooral transcendentiaal- en bewustzijns-filosofisch is). Ik wil het hier toch bijvoegen, omdat karakter ten dele hoort bij het prealabele zelf-zijn (op een empirisch/practisch niveau).

---

<sup>5</sup> 'Karakter' hier vooral begrepen in meer subjectieve zin als dat wat je in fundamenteel opzicht drijft, de verzameling fundamentele neigingen, verlangens, angsten, etc. van een persoon (dus zijn gevoelsmatige/psychologische constitutie) en niet zozeer in meer objectieve/intersubjectieve zin als de verzameling eigenschappen waaraan men te herkennen valt. 'Karakter' is daarmee meer begrepen als een ontologische dan als een epistemologische term.

<sup>6</sup> In het volgende deel zal ik betogen dat dit een subjectieve vóórgegevenheid is die autonomie wel beperkt, maar die tegelijkertijd, paradoxaal genoeg, bij autonomie voorondersteld is, haar mogelijk maakt.

## **Hoofdstuk 3: De transcendentaal-filosofische benadering van het zelf**

### **3.1 Inleiding**

Het belang van een transcendentaal-filosofische analyse van het zelf is erin gelegen dat we oog krijgen voor de transcendentale dimensies van dat zelf die niet tot het empirische te herleiden zijn. Het onherleidbaar subjectieve aspect van het zelf valt niet te herleiden tot het objectief gegevene. Anders uitgedrukt: de transcendentale *vorm* van het zelfbewustzijn valt niet te herleiden tot concrete bewustzijnsinhouden. Ik zal de door mij verdedigde transcendentaal-filosofische methode, die ik een gecorrigeerd empirisme of gecorrigeerde fenomenologie zal noemen, verhelderen. Een methode die onderkent dat het empirische altijd verwijst naar het transcendentale (het geheel aan fundamentele noodzakelijke mogelijksvoorwaarden van het empirische, de fundamentele *structuur* van dat empirische), het objectieve altijd naar het (onherleidbaar) subjectieve<sup>1</sup>.

Daarmee zal ik vervolgens aan proberen te tonen dat een empirische discipline als de cognitieve psychologie (die spreekt in termen van cognitieve functies en vermogens) noodzakelijk tekort schiet in de beschrijving van dat zelf. Ik zal dit argument uitbreiden door te stellen dat geen enkele empirische wetenschap het (zelf)bewustzijn in al zijn eigenaardigheden adequaat zal weten te beschrijven.

### **3.2 De onherleidbaarheid van het transcendentale**

Zoals ik hiervóór opmerkte kunnen we ons te allen tijde afvragen wat nu de mogelijksvoorwaarden zijn voor dat wat is, dat wat zich voordoet, de empirie, het fenomeen (in ons geval is dit dus het zelf gezien als een soort interpretatie). Deze zogenaamde transcendentale bevraging van de empirische werkelijkheid, is een filosofische methode waarmee vooral de namen van Kant en Husserl zijn verbonden. Met behulp van deze methode gaat men op zoek naar de transcendentale voorwaarden voor de mogelijkheid van het zich voordoen van die werkelijkheid, naar de transcendentale structuur ervan.

Kant en Husserl beargumenteerden dat de transcendentale structuren van de empirische werkelijkheid niet tot de inhoud van die werkelijkheid kunnen worden gerekend, maar er -als de vorm ervan- logisch aan vooraf moeten gaan: vóórdat dat wat is er kan zijn, moet in zekere zin aan de voorwaarden voor de mogelijkheid van dat wat is zijn voldaan, moet die mogelijkheid in zeker opzicht ("logisch"

---

<sup>1</sup> In dit deel wil ik het belang aantonen van Kants copernicaanse wending: het inzicht in de onherleidbare subjectiviteit van de werkelijkheid, in het bijzonder van de zelfinterpretatie. Deze idee wordt naar voren gebracht op pagina B XVII van de *Vorrede* van de *Kritik der reinen Vernunft*. Kant komt in grote lijnen tot deze idee door het besef dat een radicaal empirisme haar eigen apriori miskent, dat een op zichzelf betrokken empirisme tot inconsistenties leidt. Mijns inziens zijn de in het vorige deel behandelde auteurs te objectief gericht, te objectivistisch (en te empiristisch). In ieder geval maken zij geen goed onderscheid tussen het subject en het object van de zelfinterpretatie.



gezien) al "bestaan". Aan het empirische gaat het mogelijke empirische vooraf, en daarmee de structuur van de werkelijkheid die de ruimte van het mogelijke empirische opspant (deze structuur overstijgt daarmee het empirische door haar algemeenheid, haar noodzakelijkheid gezien het bestaan van het empirische, en is daardoor niet tot dat empirische herleidbaar)<sup>2</sup>.

Wittgenstein drukte dit punt in de *Tractatus* (3.3421) als volgt uit: 'Und so verhält es sich in der Philosophie überhaupt: Das Einzelne erweist sich immer wieder als unwichtig, aber die Möglichkeit jedes Einzelnen gibt uns einen Aufschluß über das Wesen der Welt'. Als we het over het empirische, het contingente hebben, vooronderstellen we noodzakelijkerwijs de mogelijkheid van (het optreden van) dat empirische en contingente. Die mogelijkheid wordt geconstitueerd door een bepaalde algemene structuur van de werkelijkheid ("*das Wesen der Welt*"), wat ik de transcendentale structuur van die werkelijkheid heb genoemd. Niet het contingente empirische, het specifieke is datgene wat wij als filosofen zouden moeten onderzoeken, maar juist het mogelijke empirische en het algemene "wezen van de werkelijkheid" dat daaruit spreekt<sup>3</sup>. Filosofie moet primair onderzoeken wat de werkelijkheid structureel gezien mogelijk maakt, niet wat in die werkelijkheid aan mogelijkheden gerealiseerd is.

Naast de sfeer van het empirische moeten we dus ook een sfeer van het transcendentale vooronderstellen. Deze twee sferen zijn, gezien hoe ze gedefinieerd zijn, niet tot elkaar herleidbaar ('structuur' duidt hier geen empirische essentie aan, geen empirische categorie)<sup>4</sup>. Voorstanders van een radicaal empirisme, dat stelt dat er uiteindelijk slechts empirie is, zijn daarom voor Kant en Husserl de grootste filosofische tegenspelers geweest. Waar Kant ageerde tegen het empirisme van Hume en Locke, richtte Husserl zijn pijlen vooral op het (empiristische) naturalisme van zijn tijd.

Kant en Husserl beargumenteerden beiden dat in een radicaal empirisme een zekere inconsistentie schuilgaat. Kant liet zien dat het object (de empirie) zich richt naar (en slechts kan verschijnen door) een (niet op zijn beurt objectiveerbaar) subject dat door middel van bepaalde fundamentele categorieën (de algemene vorm van) zijn werkelijkheid constitueert (Kants copernicaanse wending naar het

<sup>2</sup> 'Mogelijkheid' en 'vermogen' (in de fundamentele zin waarin ik deze concepten gebruik) duiden dus niet iets aan wat empirisch voorhanden is, maar iets wat aan het empirische voorafgaat.

<sup>3</sup> Husserl stelde daarom in de *Ideen* (p.159): 'daß die Erkenntnis der "Möglichkeiten" der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse, ist m.E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine große Wahrheit'. We zouden echter kunnen zeggen: het mogelijke gaat ontologisch aan het empirische vooraf (vóór iets kan zijn moet het mogelijk zijn dat het is), maar epistemologisch het empirische aan het mogelijke (het empirische is hetgeen ons primair gegeven is en daaruit kunnen we leren wat er, nog meer, mogelijk is en onderzoeken waardoor het mogelijk is).

<sup>4</sup> Deze onderscheiding is te verbinden met Heideggers ontologische differentie tussen het existentiale en het existentiële, tussen het zijn en de zijnden (waarbij we met Kant moeten beseffen dat 'zijn' geen reëel predicaat is). Hierbij weer opgemerkt dat Heidegger deze verbinding zelf niet zou hebben willen leggen.

subject toe). Husserl liet onder meer in de *Logische Untersuchungen* zien dat het naturalisme, dat van de empiristische stelling uitgaat dat alles empirie is en dus ook het bewustzijn volledig als iets empirisch moet worden opgevat, een soort scepticisme inhoudt en daarmee in zijn radicaliteit onhoudbaar is<sup>5</sup>. Dit betekent dat niet alles wat er in de werkelijkheid te onderscheiden is, samenvalt met wat voorhanden is, wat men kan vinden, wat men zich direct bewust kan zijn, omdat het voorhanden-zijn, het vinden en het bewust-zijn al iets vooronderstelt wat niet voorhanden is (structuren van de werkelijkheid, van het bewustzijn).

Het gecorrigeerde empirisme (of: de gecorrigeerde fenomenologie) waarover ik in de inleiding sprak, moet het daarom niet alleen over de empirie (het fenomeen) hebben, maar ook over de (noodzakelijk te vooronderstellen) mogelijkheidsvoorwaarden voor (het verschijnen van) die empirie (dat fenomeen), over de zogenaamde transcendentale structuren van de (empirische, fenomenale) werkelijkheid. De filosofische beweging is dan als volgt: vanuit het empirische (dat het vertrekpunt is en blijft) belanden we (noodzakelijk) bij het mogelijke empirische en de (noodzakelijk te vooronderstellen) algemene structuur van dat empirische<sup>6</sup>.

We kunnen nu met Kant en Husserl stellen dat de meest fundamentele voorwaarde voor de mogelijkheid dat er überhaupt iets is, iets wat wij de empirie of het fenomeen noemen, gelegen is in het gegeven dat die empirie of dat fenomeen *voor iets* is, dat er iets is wat zich op zijn werkelijkheid betreft, een subject van de perceptie (dat "ik" fundamenteel gezien is, dat tot "mijn" zijn behoort<sup>7</sup>). De empirie/Het fenomeen valt dus, als betrokkenheid begrepen, al direct structureel uiteen in de relata van die betrokkenheid: een subject (dat wat zich betreft op) en een

---

<sup>5</sup> Want de stelling 'alles is empirie' (of 'alles is contingent') drukt niet iets empirisch (of iets contingents) uit, maar juist iets algemeen en noodzakelijks (Husserl zou zeggen: iets ideëls) omtrent de onveranderlijke transcendentale structuur van de werkelijkheid, en is daarmee een uitspraak over iets boven-empirisch te noemen. De stelling loopt dus, indien uitgesproken, uit op een performatieve tegenstelling (want zij sluit iets expliciet uit wat ze impliciet vooronderstelt).

<sup>6</sup> Met de transcendentale methode wordt dus als het ware een verdubbeling van de werkelijkheid geïntroduceerd. Naast het empirische, het contingente, het specifieke wordt plaats gezien voor het transcendentale, het noodzakelijke, het algemene. Dat dit geen "twee-werelden-metafysica" (een term van Nietzsche) oplevert, kunnen we verdedigen door te zeggen dat het twee onlosmakelijk met elkaar verbonden *aspecten* van *dezelfde* werkelijkheid aanduiden, niet twee verschillende werkelijkheden (waarvan de ene, als een soort platoonse ideeënwereld, dan als wezenlijker zou worden opgevat dan de andere, de nominalistische, concrete, alledaagse werkelijkheid). Het transcendentale is bijgevolg niets zonder het empirische (en vice versa). Ze zijn daarmee gelijkoorspronkelijk (het begrip van het transcendentale kan slechts in verhouding met het empirische gedacht worden, het vormt als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde gedacht een logisch apriori, geen temporeel).

<sup>7</sup> N.B. mijn bestaan als transcendentaal subject is contingent, heeft geen eigen noodzaak (want ik had er ook niet kunnen zijn). Op het moment echter dat ik daadwerkelijk ken, ben ik wel noodzakelijk een transcendentaal subject met de transcendentale kenvermogens die mij in staat stellen te kennen (anders had ik immers niet deze concrete kennis kunnen hebben).

object (datgene waarop het zich betreft)<sup>8</sup>.

We kunnen het dus niet over de empirie of het fenomeen hebben zonder over het subject ("voor welke de empirie is") en de ("bovenempirische" of "suprafenomenologische") structuur ervan te spreken. Deze structuur vertegenwoordigt *hoe* het subject zich op het object betreft, *als wat* het object verschijnt, wat de *vorm* van dat object is en kan zijn. Ze maakt het daarmee voor het subject mogelijk dat een bepaald object als dat bepaalde object verschijnt. Hierdoor mag het een (transcendentiaal) "vermogen" heten (met Kant: "een *Factum der Vernunft*")<sup>9</sup>. Dit vermogen stelt in staat, maar beperkt tegelijkertijd (als alle vermogens)<sup>10</sup>. Transcendentale structuren van het bewustzijn, kunnen we in het algemeen zeggen, spannen de ruimte van het mogelijke empirische/fenomenale (reële/concrete) op<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Er is immers een fundamenteel onderscheid tussen ons bewustzijn en datgene waarvan we ons bewust zijn, tussen onze blik op de dingen en de dingen zelf. Dit onderscheid tussen sub- en object is "boven-empirisch" te noemen omdat *inhoudelijk* uiteindelijk slechts de empirie (dat wat is) is (en hiervan stellen we dat het *voor ons* is, in een bewustzijn gegeven, een bewustzijn dat altijd van iets anders is). Het gecorrigeerde empirisme dat ik voorsta is dus tegelijkertijd een gecorrigeerde fenomenologie omdat in het fenomeen direct al een structuur van sub- en object moet worden aangebracht. Met Husserl moeten we wel eerst 'zu den Sachen selbst', maar die "*Sachen selbst*" moeten vervolgens transcendentaal worden geanalyseerd in hun constituerende momenten.

<sup>9</sup> Een concreet voorbeeld maakt dit punt wellicht duidelijker. We kunnen ons afvragen hoe het mogelijk is dat ons rode objecten kunnen verschijnen. We kunnen dan stellen dat voor ons bewustzijn dat rode iets moet kunnen zijn. In ons bewustzijn moet er dus een bepaalde structuur zijn die het mogelijk maakt dat wij het concrete rode kunnen waarnemen. Husserl zou deze structuur het wezenlijke rode of de (algemene) idee van het rode noemen (samenhangend met een bepaalde *Gegebenheitsweise* van kleuren). Zij moet (als beklijvende "structuur") "in" het bewustzijn voorondersteld worden (en van het contingente optreden van het concrete rode worden onderscheiden; weer een conceptuele verdubbeling van de werkelijkheid in transcendentale structuur en empirie). Dit omdat het in zekere zin zo is dat het concrete rode object niet rood is (slechts fotonen met een bepaalde golflengte weerkaatst), maar door een bewustzijn (veroorzaakt door bepaalde lichamelijke reacties als gevolg van het treffen van ons netvlies door de fotonen) als het ware rood gemaakt wordt. Het object krijgt de "structuur" van roodheid mee (deze structuur moet in het bewustzijn worden gesitueerd en niet primair in het lichamelijke, omdat lichamelijke processen geen rood zien, dit rode slechts in en voor een bewustzijn iets betekent). Hoe het nu uiteindelijk mogelijk is dat het rode iets voor ons is en kan zijn (in ons bewustzijn de categorie of structuur van roodheid "aanwezig" is), is wellicht uiteindelijk onverklaarbaar voor ons.

<sup>10</sup> Zo kunnen wij bijvoorbeeld niet in de toekomst kijken, ons andermans bewustzijn niet (direct) bewust zijn, etc.

<sup>11</sup> Het transcendentale waar ik hier over spreek betreft dus vooral de dimensie van het zich op de ("zijn") empirie betreffende subject, dat aan die empirie een bepaalde structuur geeft waardoor die empirie precies die empirie is (dat object precies dat object, zo). De transcendentale structuren die ik hier onderzoek zijn dus vooral in het (transcendentale) subject gesitueerd.

Dat ik hiermee geen idealisme wil prediken (of anders gezegd: dat mijn idealisme epistemologisch of formeel is en niet ontologisch of inhoudelijk), heeft ermee te maken dat objecten wat betreft hun dat- en hun wat-zijn niet *volledig* van het subject afhankelijk zijn. Zoals we in het dagelijkse leven ervaren, zijn de dingen er ook als wij ze niet waarnemen. Daarnaast is het ding precies dat ding ook door iets van het ding zelf, en het ene ding is anders dan het andere, niet alleen door onze vormende blik erop. Er moet dus iets zijn wat we "transcendentiaal object" zouden kunnen noemen (waarbij we

In het bijzonder geldt dit voor de empirie of het fenomeen waar het in dit proefschrift over gaat: het zelf, de concrete zelfinterpretatie. Hiervan moeten we op zoek gaan naar de mogelijkhedenvoorwaarden (die samenhangen met de structuur die "in" het zelf, als een "zijn", vervat is<sup>12</sup>). Wat maakt het mogelijk dat ik mijzelf interpreteer zoals ik dat doe? We kunnen dan direct opmerken dat een zelfinterpretatie altijd een zelfinterpretatie "van" iets of iemand is: van een subject dat zich op die zelfinterpretatie betreft (als op een object), dat die zelfinterpretatie "heeft" (en dat subject behoort, zoals gezegd, tot zijn zelf, tot wat dat zelf fundamenteel gezien is<sup>13</sup>).

Als het zelf vooral als een door de intersubjectiviteit geconstitueerde zelfinterpretatie, als iets empirisch, als een soort sociaal object wordt opgevat (zoals de in het vorige deel besproken auteurs doen), speelt immers direct de vraag hoe het mogelijk is dat dit object ons (bewustzijn) verschijnt en tevens hoe het mogelijk is dat het ons op een bepaalde manier verschijnt (de vraag is dus wat de mogelijkhedenvoorwaarden zijn voor de genese van dit sociale zelf). We moeten dan een subject van de zelfinterpretatie vooronderstellen voor welke die interpretatie iets is. Een subject dat dit object mede constitueert, dat wil zeggen er een bepaalde vorm/structuur aan "meegeeft" (waarvan de meest fundamentele de structuur van eenheid van het object, van de zelfinterpretatie, zal blijken te zijn, gefundeerd in

---

moeten beseffen dat een "echt" object een object voor een subject is), een onkenbaar iets wat we in (de structuur van) de werkelijkheid moeten vooronderstellen (Kant zou dit de "noumenale" werkelijkheid van het *Ding an sich* "achter" de fenomenale noemen, gedacht als niet-waarneembare oorzaak van waarnemingen). Verder kunnen we stellen dat ons materiële lichaam met zijn zintuigen (het resultaat van miljoenen jaren evolutie) een mogelijkhedenvoorwaarde voor ons bewustzijn is, en dus voor het bestaan van subjecten. Het subject fundeert in dit opzicht derhalve niet zichzelf (en bijgevolg niet de hele werkelijkheid). 'Subject' is tot slot (in de zin waarin ik het gebruik) een formele term, gedefinieerd als dat wat zich op het object betreft. Voor het concrete bestaan van het subject is dus het object ("de alteriteit") een mogelijkhedenvoorwaarde, zonder welke het niets, een pure leegte, onbepaaldheid zou zijn. Husserls idealistische leerstelling dat het subject de zijnsgrond überhaupt is, zou ik daarom in zijn radicaliteit niet willen onderschrijven. Analooq hieraan zou ik willen betogen dat niet alles interpretatie is (zoals de enigszins idealistische hermeneutische leerstelling wil, die me in zijn radicaliteit weer niet houdbaar lijkt, daar zij net als het radicale empirisme in een soort performatieve tegenstelling dreigt te vervallen). Vandaar ook verder dat ik een gecorrigeerde fenomenologie en hermeneutiek voorsta (niet alles is slechts zin).

<sup>12</sup> Men vergelijkte Heideggers analyse in *Sein und Zeit* van het *In-sein* van de existentialen in het existentiële en van het *Dasein* "in" de wereld, dat geen ruimtelijk "in-zijn" aanduidt, maar veeleer een verhouding aangeeft tussen structuur en inhoud (net zoals de transcendentale structuur van de werkelijkheid tot die werkelijkheid behoort, niet als inhoud, maar als de vorm ervan).

<sup>13</sup> Het subject van de zelfinterpretatie is daarmee tegelijkertijd ten dele object van die interpretatie: het interpreteert immers "zichzelf", wat het zelf is. Dit subject kan echter slechts als object (in de zelfinterpretatie) verschijnen (waardoor, zoals we nog zullen zien, die zelfinterpretatie in zekere fundamentele zin altijd tekortschiet wat betreft adequatie; het transcendentale ik blijft wijken in de zoektocht ernaar).

een ondeelbare eenheid van het subject)<sup>14</sup>.

De kritiek op de benadering van het zelf als iets wat geheel vorm krijgt in en door de doorslaggevend door de ander bemiddelde zelfinterpretatie, is dan ook dat deze Kants copernicaanse wending niet ter harte neemt: het inzicht dat het subject zich niet (alleen) naar het object richt, maar (ook en) vooral omgekeerd (de structuur van het bewustzijn bepaalt immers mede hoe mijn werkelijkheid -en mijn zelf daarin- mij verschijnt, hoe ik mijzelf zie, wat de mogelijke *vorm* is van mijn zelfinterpretatie en daarmee als *wat* ik mijzelf kan interpreteren). Het zelf opgevat als een soort object kan eerst voor en door een subject verschijnen. Voor de zelfinterpretatie is het "bestaan" van dit subject (als datgene wat de zelfinterpretatie "heeft", als dat wat zichzelf interpreteert, als vermogen tot zelfinterpretatie) een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde.

Volgens dit inzicht kan het zelf niet volledig samenvallen met een soort intersubjectief geconstitueerd object, want de mogelijkheidsvoorwaarden voor het verschijnen van dit object ("gelegen in het subject") zijn immers niet volledig in objectieve of intersubjectieve termen te beschrijven. Het verschijnen van het object vooronderstelt een subject aan welke het object verschijnt, een subject dat dienen-gevolge zelf niet geheel een object kan zijn of worden<sup>15</sup>. 'Het subject' verwijst

<sup>14</sup> De oorzaak van de omissie bij het soort benaderingen dat het zelf gelijkstelt aan een zelfconcept is er wellicht in gelegen dat zij het concept 'concept' als iets onproblematisch beschouwen (in het algemeen kunnen we stellen dat analytische filosofen niet analytisch genoeg zijn, niet genoeg onderzoeken wat dat waar hun fundamentele concepten naar verwijzen nu mogelijk maakt, wat er de constituerende elementen van zijn). Maar wat maakt het bestaan van (zelf)concepties nu eigenlijk mogelijk? Wat is eigenlijk een concept? Wat zijn de factoren die mij in staat stellen mijzelf als iets (objectiefs) bewust te zijn, te concipiëren? Welke structuur van het menselijke bewustzijn spreekt daaruit? 'Concept' vooronderstelt 'bewustzijn' en bijgevolg het begrip van het transcendentale subject. Het bewustzijn zal overigens, gezien als de mogelijkheidsvoorwaarde voor de begripelijkheid, zelf niet volledig conceptualiseerbaar blijken (door zijn transcendentale dimensies).

<sup>15</sup> Ditzelfde geldt ook voor de intersubjectiviteit, de intersubjectieve, bijvoorbeeld talige, interactie. Deze kan het subject niet funderen, zoals bijvoorbeeld Jürgen Habermas in *Nachmetaphysisches Denken* beargumenteert, omdat het subject deze juist mogelijk maakt (intersubjectiviteit vooronderstelt objectiviteit en deze weer een subject). Het leren van een taal vooronderstelt verder het vermogen om een taal te leren (dat slechts bij mensen aanwezig is) en daarmee een zeker (vóórtalig) bewustzijn (wat dit betreft zie ik wel iets in Fodors hypothese van een *language of thought*: de "gedachtentaal" die het mogelijk maakt dat intersubjectief gedefinieerde tekens en betekenissen voor het individu betekenis kunnen krijgen en het een taal kan leren). Als Habermas (en, zoals we eerder hebben gezien, Mead) dus communicatie als de transcendentale categorie neemt, is dit mijns inziens niet fundamenteel genoeg (want deze categorie vooronderstelt nogal wat aan de kant van het subject). Ook postmoderne uitdrukkingwijzen als 'het gesprek dat we zijn' miskent het onderscheid tussen inhoud en vorm van het spreken, tussen uitgedrukte betekenis en de activiteit van het zich uitdrukken. De taligheid überhaupt, dat wil zeggen het vermogen dat ieder (talig individu) heeft om een taal te kunnen spreken en het over zichzelf te hebben, is een transcendentale, dat wil zeggen algemene, noodzakelijke, structuur van de zelfinterpretatie te noemen. Dit geldt echter niet voor deze historisch gesitueerde taal, niet voor deze contingente communicatie (maar voor communicatie überhaupt).

naar een algemene en noodzakelijke structuur "in" het fenomeen, in het contingente optreden van het object (want ieder contingent verschijnen van een object heeft de algemene en noodzakelijke structuur dat het een object voor een subject is).

Met Husserl kunnen we stellen dat het in deze benadering (de benadering die ik in het vorige deel geschetst heb) vooral over het immanente, het binnenwereldlijke of empirische gaat en men zich te weinig afvraagt waardoor dat immanente überhaupt mogelijk is, wat de algemene structuur of vorm ervan is<sup>16</sup>. De empiristische benadering van het zelf heeft op een bepaald gebied haar recht (op het niveau van de concrete invulling van het zelf), maar behoeft aanvulling van een transcendentaal-filosofische met betrekking tot de meer algemene momenten van het zelf (de formele kanten ervan). Vandaar dat ik een ("empiristisch" te noemen) Angelsaksische en hermeneutische benadering van het zelf (het empirische zelf dat qua inhoud via de alteriteit tot bepaling komt) wil combineren met een transcendentaal-filosofische (hoe is het überhaupt mogelijk dat het zelf zich via de alteriteit ontwikkelt? Wat zegt dat al niet over de formele structuur van het empirische zelf?). Dit is de combinatie die ik op het oog had toen ik van een gecorrigeerd empirisme sprak.

Mijn kritiek op "de" Angelsaksische en hermeneutische benadering van het zelf komt er in grote lijnen op neer dat ze (gebezigd door erfgenamen van voornamelijk de empiristen) te weinig oog heeft voor de (niet-empirische) transcendentale structuur van het empirische (die gesitueerd moet worden in het zich op de empirie betreffende subject). Ze laat de transcendentale subject-kant van de zaak, in casu het fenomeen van de zelfinterpretatie, te zeer onderbelicht. Het contingente empirische zijn van het zelf als interpretatie vooronderstelt echter een niet-tot-dat-empirische-herleidbaar universeel transcendentaal zijn van dat zelf ("universeel", omdat het in alle zelfinterpretaties is voorondersteld).

De transcendentale analyse is overigens ook empirisch in te vullen. Men kan 'het transcendentale' verstaan als verwijzend naar de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor iets. Het kan dan ook empirische mogelijkheidsvoorwaarden voor dat iets behelzen (al is de etymologische betekenis 'transcendent', 'overstijgend', 'buitenzintuiglijk')<sup>17</sup>. Ikzelf zal deze term echter, in navolging van Kant en

---

<sup>16</sup> Husserls methode voor het achterhalen van de transcendentale structuren van de werkelijkheid (hijzelf noemde dit wezens of *eidè*) was de eidetische variatie (na de fenomenologische reductie). Deze houdt in dat we ons de vraag stellen wat we in gedachten niet straffeloos kunnen veranderen (variëren) in dat wat is, zonder dat het niet meer is wat het was. In dat geval zijn we een wezenlijke grens overgegaan van dat wat is. In ons geval kunnen we bijvoorbeeld bij de zelfinterpretatie niet het bewustzijn van die interpretatie wegdenken, zonder dat het geen zelfinterpretatie meer is, en daarmee kunnen we niet zonder een bewust subject.

<sup>17</sup> In het bijzonder in hermeneutische en analytische interpretaties van de transcendentale filosofie van Kant en Husserl is men geneigd het transcendentale -incorrect- als uiteindelijk iets empirisch (in de zin die Kant en Husserl aan die term gaven) op te vatten (dit is ook het geval in Apels transcendentale pragmatiek -de taligheid als transcendentale categorie-, in Habermas' omschrijving van de

Husserl, gebruiken voor fundamentele vermogens van het subject op bewustzijns-niveau, voor fundamentele structuren van het bewustzijn -betrokkenheidswijzen/kenvormen van het bewuste subject- die niet empirisch zijn (waardoor 'transcendentiaal' en 'empirisch' tegenovergesteld worden)<sup>18</sup>. En omdat ik met 'transcendentale structuren' doel op de kenvormen van het transcendentale subject (die het in staat stellen te kennen), is de transcendentale filosofie die ik hier schets en verdedig in hoge mate een abstracte (ze betreft niet de meer empirische mogelijkhedenvoorwaarden van het zelf).

Als we het transcendentale opvatten als datgene wat de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden voor iets betreft, kunnen we als transcendentale voorwaarde voor dat iets de mogelijkheid van dat iets noemen (want zonder de mogelijkheid van het iets had het niet daadwerkelijk kunnen bestaan). In strikt kantiaanse en husserliaanse zin is hier echter nog niet het niveau van de transcendentale filosofie bereikt. Dat gebeurt pas op het moment dat men die mogelijkheid (kentheoretisch-idealistisch) analyseert in termen van transcendentale structuren van het subject (aan welke het iets kan verschijnen). Ook ingeval we 'transcendentale voorwaarden' in de empirische zin verstaan, vooronderstellen deze uiteindelijk transcendentale voorwaarden in de kantiaanse en husserliaanse zin.

Ik wil hier nog het één en ander opmerken over de status van kennis van transcendentale structuren (in de kantiaanse en husserliaanse zin). Het moge duidelijk zijn dat deze kennis geen empirisch gevonden kennis mag heten, geen direct empirisch gevonden feitenkennis. Evenmin kan zij kennis zijn over bijvoorbeeld wetmatige, via inductie achterhaalde verbanden in de empirie. Als we ons afvragen wat de mogelijkhedenvoorwaarden van het empirische (zoals dat zich voordoet) zijn, stuiten we op iets noodzakelijks, niet op iets waarschijnlijk (zoals een gevonden empirische wetmatigheid dat bijvoorbeeld is).

Als we ons bijvoorbeeld afvragen hoe het überhaupt mogelijk is dat er iets is, kunnen we direct concluderen dat al wat is uiteindelijk voor iets is, voor een bewustzijn, voor iets wat zich op het zijnde betreft. Met Heidegger: het zijn is relationeel, heeft twee polen die we (tegen Heidegger) de sub- en object-kant van de zaak (in casu het fenomeen, de werkelijkheid) kunnen noemen<sup>19</sup>. Het onder-

---

intersubjectiviteit als de transcendentale categorie van de werkelijkheid, in Heideggers te ontische beschrijving van de existentialen, etc.).

<sup>18</sup> Kant: 'Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori Möglich sein soll, überhaupt beschäftigt' (*Kritik der reinen Vernunft*, B 25), 'nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen [van a priori begrippen, HH] gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transzendental heißen' (B 81).

<sup>19</sup> Dit subject-object onderscheid is daarmee transcendentiaal of metafysisch, fundamenteel dan het onderscheid tussen het empirische subject en object, tussen het ik als deze concrete persoon en de concrete alteriteit die niet tot dat concrete ik behoort. Het structurele, transcendentale onderscheid is

scheid tussen sub- en object is niet iets wat direct empirisch voorhanden is of iets wat als wetmatigheid in de empirische werkelijkheid kan worden gevonden, maar iets waarbij we noodzakelijk uitkomen als we de vraag stellen hoe het überhaupt mogelijk is dat er zoiets is als de objectieve empirische werkelijkheid<sup>20</sup>.

Het vinden van transcendentale structuren van de werkelijkheid, van het bewustzijn, is het resultaat van (transcendentale) reflexie op die werkelijkheid<sup>21</sup>. Het oordeel over die structuren is daarmee een soort reflexieve, schematische reconstructie daarvan, een formele articulatie. Transcendentale structuren zijn geen reële entiteiten, maar reflexief (op noodzakelijke gronden) geponeerde (niet-inductief, maar deductief achterhaalde) algemeenheden/noodzakelijkheden<sup>22</sup>. Het verschil tussen inductief gevonden wetmatige verbanden en transcendentaal (deductief) gevonden transcendentale structuren is een verschil tussen extrinsieke en intrinsieke aangebrachte relaties.

Je kunt honderd keer een appel laten vallen en van daaruit inductief de wet formuleren dat appels altijd naar beneden vallen (waarmee je een extrinsieke relatie tussen verschillende instantiaties van vallende appels legt, een relatie die hoogstwaarschijnlijk opgaat voor alle vallende appels). Je kunt ook één keer een

---

in die zin overdrachtelijk (betekenis krijgend door concrete termen uit de meer directe ervaringswereld). N.B. hierbij moet ook nog onderscheiden worden tussen het object-fenomeen (het verschijnen van het object aan een subject) en het object zelf (dat buiten het bewustzijn gedacht wordt).

<sup>20</sup> Vandaar ook dat de transcendentale filosofie vooral een bewustzijnsfilosofie is: als we ons afvragen waardoor het zo kan zijn dat er iets is, kunnen we direct stellen dat het altijd iets is voor iets wat zich erop betreft en zich bovendien op een bepaalde manier erop betreft. Dat wat zich op een bepaalde manier betreft op (het bewustzijn met bepaalde categorieën) is in dat wat is dus noodzakelijk voorondersteld, dat waar het zich op betreft is contingent (en is daarmee het onderwerp van empirische wetenschappen).

<sup>21</sup> Husserl drukte dit als volgt uit: via de reflexie op het noema (het geconstitueerde, het objectieve) komen we uit bij de noesis (de constituerende act van het bewustzijn).

<sup>22</sup> En als algemeenheden zijn het formele of ideële entiteiten (hoewel ze *cum fundamento in re* zijn). Dat ideële, niet-empirische of metafysische begrippen als deze transcendentale structuren toch iets voor ons kunnen betekenen, heeft mijns inziens te maken met het menselijke vermogen om deze begrippen te associëren met zaken uit onze *Lebenswelt* (onze *Sinnquelle*: de pre-theoretische ervaringswereld, de alledaagse wereld van de ons vertrouwde dingen en begrippen, die overigens vaak, na bestudering, ook niet zo vanzelfsprekend en begrijpelijk blijken te zijn). Voor ons is er primair slechts het immanente en het transcendentale van dat immanente kunnen we slechts vanuit het immanente trachten te vangen in immanente termen. Zoals Heidegger stelde: iedere ontologische analyse is ontisch geworteld, geschiedt vanuit een bepaalde factische situatie. Waarheid ontstaat door een combinatie van ervaring en begripelijkheid die op die ervaring betrokken moet blijven (Searle stelde in dit verband overigens dat wij geen geschikte "tweede-orde", niet-objectieve, termen bezitten om adequaat over het bewustzijn te spreken, waardoor dat spreken problematisch is). 'Structuur' stellen we ons wellicht voor als het geraamte van een huis, 'eenheid' en 'object' misschien als een ronde steen, 'subject' associeer ik mogelijk het meest met mijzelf (mijn lichaam). De objectivering (het zich objectiverend voorstellen) van transcendentale structuren is daarmee mogelijk door een menselijk vermogen zich het mogelijke (reële/objectieve) voor te stellen (en te verbinden met ideële "zaken"). Dit vermogen vooronderstelt een structuur van het bewustzijn die Plessner 'excentriciteit' noemde. In verband met de analyse van 'autonomie' zal dit concept van belang blijken.



appel laten vallen en je afvragen hoe de werkelijkheid (in zijn algemeenheid) noodzakelijk in elkaar zit, gezien het feit dat de appel heeft kunnen vallen (waarmee je een intrinsieke relatie legt, iets wat noodzakelijk geldt voor alle mogelijk vallende appels). Men kan cognitieve vermogens empirisch beschouwen en van daaruit inductief empirische wetmatigheden voor die vermogens afleiden; men kan ook transcendentale structuren of "vermogens" van het bewustzijn deduceren uit het gegeven dat bepaalde cognitieve vermogens bestaan, dat wij (kunnen) kennen<sup>23</sup>.

Transcendentale kennis of kennis van het transcendentale is een soort eindpunt voor onze kennis: als we de noodzakelijke algemene mogelijkheidsvoorwaarden voor (de transcendentale structuur in) dat wat is hebben onderscheiden, kunnen we daarin wellicht weer constituerende momenten onderscheiden, maar uiteindelijk houdt het op. Het transcendentale moeten we "in" het empirische vooronderstellen om ons de mogelijkheid daarvan te kunnen voorstellen. We kunnen er echter uiteindelijk slechts van zeggen dat het "is", zonder dat we verder kunnen aangeven waardoor dit transcendentale (deze transcendentale structuur) op zijn beurt mogelijk wordt gemaakt<sup>24</sup>.

We kunnen namelijk niet het transcendentale van het transcendentale onderzoeken, daar dit een categoriefout in zou houden (het transcendentale is immers gedefinieerd als iets "in" iets empirisch). De mogelijkheidsvoorwaarde zoeken voor mogelijkheidsvoorwaarden is daarmee in laatste instantie een zinloze bezigheid (dat het mogelijk is dat het mogelijk is, zegt niets meer dan dat het mogelijk is). Dit geldt echter niet voor het *specificeren* van die mogelijkheidsvoorwaarden (zoals gezegd is het vermogen tot zelfinterpretatie verder in constituerende momenten te ontleden; echter niet tot in het oneindige: ergens moeten we bepaalde primaire zaken vooronderstellen die niet verder vallen te analyseren).

Voor het concept van het transcendentale subject of zelf (dat in het fenomeen, in het bewustzijn als *structuur* moet worden onderscheiden als datgene wat zich op een bepaalde manier op het object betreft) betekent dit alles dat het niet direct empirisch toegankelijk is (dat het onderscheiden moet worden van het *inhoudelijke*, *concrete* subject of zelf) of verder transcendentaal te bevragen valt. Hierdoor vertegenwoordigt dit concept iets wat niet volledig objectiveerbaar is, iets wat begripsmatig primitief is. We kunnen daarmee stellen dat het naar iets verwijst wat

---

<sup>23</sup> Ik zou de transcendentale methode een vorm van deductie willen noemen, omdat uit één empirisch gegeven op dwingende wijze tot een algemene uitspraak over iets noodzakelijks wordt (of kan worden) besloten, namelijk dat het noodzakelijk is dat dat empirische gegeven (in onze werkelijkheid) *mogelijk* is, en daarmee dat een bepaalde transcendentale structuur van de werkelijkheid, die die mogelijkheid waarborgt, "bestaat". Als iets is moet immers noodzakelijkerwijs voldaan zijn aan de mogelijkheidsvoorwaarden daarvan, en hiermee hangt een noodzakelijk te vooronderstellen structuur van de werkelijkheid samen.

<sup>24</sup> Zoals het op zichzelf betrokken empirisme de onvolledigheid van dat empirisme toont, moet een op zichzelf betrokken modernisme of postmodernisme (in een radicaal waarheidszoeken) een grens aan het eigen kennen erkennen (wat iets anders is dan het vervallen in een scepticisme).

noch volledig (empirisch) kenbaar (doorzichtig) is, noch verder te analyseren valt (het moet "er" zijn, maar daarmee is alles gezegd; waardoor het op zijn beurt door mogelijk wordt gemaakt of wordt veroorzaakt, heeft voor ons soort kennis - empirische of transcendentale- geen betekenis).

Het transcendentale subject vormt een niet-empirisch, niet-verder-te-analyseren moment van het bewustzijn (en daarmee van de zelfinterpretatie, van het inhoudelijke zelf). Het is een concept dat slechts in een reflexieve, transcendentaal-filosofische reconstructie van de werkelijkheid een plaats kan vinden (en niet in een zuiver fenomenologische of empirische reconstructie ervan). De transcendentale structuren die in dit subject moeten worden gesitueerd (en die vertegenwoordigen *hoe* het zich op zijn werkelijkheid betreft, wat zijn kenvormen zijn), kunnen slechts na reflexie gearticuleerd worden (in de vorm van zuivere ideeën) en niet direct worden waargenomen (in die waarnemingen zijn ze juist voorondersteld).

Vanwege het voorgaande ben ik het ook niet eens met De Boer wanneer hij in *Van Brentano tot Levinas* stelt dat wij transcendentale structuren (in kantiaanse en husserliaanse zin) historistisch zouden moeten interpreteren als verbonden met steeds veranderende conceptuele kaders of horizonen. Ook deze kaders en hun veranderingen hebben immers hun (onveranderlijke, universele) mogelijkhedenvoorwaarden. Uit het bijzondere volgt immers het algemene. Iedere concrete horizon kan pas wat zijn voor en door een bewustzijn (met zijn a priori structuren of categorieën). Ook de geschiedenis heeft haar structurele mogelijkhedenvoorwaarden, ook haar mogelijkheid moet (a priori) gegeven zijn. Intersubjectief gefundeerde concepten worden eerst mogelijk door meer basale subjectieve.

Weliswaar blijken veel begripkaders uiteindelijk historisch gesitueerd te zijn, zoals bijvoorbeeld de hermeneutiek ons heeft geleerd, maar dat wil niet zeggen dat dit voor alle aspecten daarvan geldt. Er moet in mijn ogen aandacht blijven voor boven- of vóórhistorische transcendentale structuren van die begripkaders. Vandaar dat de hermeneutische interpretatie van de transcendentale deductie als zijnde een intersubjectief, historisch gesitueerd construct (waardoor deze niet in strikt logische zin deductie zou mogen heten), me een performatieve tegenstelling lijkt te vormen. De Boers interpretatie van het transcendentale is dus te empiristisch georiënteerd (zoals bijvoorbeeld ook Heidegger zijn eigen existentialen te ontisch interpreteerde).

Iets dergelijks geldt ook voor Patricia Kitchers *Kant's Transcendental Psychology*. Daarin betoogt zij dat Kants analyses uit de *Kritik der reinen Vernunft* wel degelijk psychologische en daarmee empirische vermogens betreffen. Kants transcendentale deductie van de categorieën ziet zij als het afleiden van fundamentele cognitieve vermogens die kennis mogelijk maken.

Ze schrijft: 'Transcendental psychology investigates the faculties required for the performance of basic cognitive tasks' (p.25), 'Transcendental psychology is a kind of psychology and it has striking affinities with empirical psychology: It makes empirical assumptions about cognitive capacities; it has the same basic subject

matter; it can guide empirical research. On the other hand, in trying to determine what the mind must contribute for various cognitive tasks to be possible, its driving concerns are epistemological, and its abstract specifications are far removed from paradigmatically empirical work. So it is also epistemology and a branch of philosophy' (p.26), 'My aim is [...] to begin the rehabilitation of the dark, psychological side of Kant's work', 'I focus on the neglected analyses of empirical capacities' (p.29).

Mijns inziens is dit een te empirische, een te weinig transcendentale invulling van de kantiaanse categorieën (ze is inderdaad 'too empirical', p.23, ook al meent Kitcher dat dit niet het geval is). Transcendentale structuren van het bewustzijn gaan logisch vooraf aan empirische cognitieve vermogens als de noodzakelijke mogelijksvoorwaarden ervan. Empirische kenvermogens waren nu precies niet Kants primaire onderzoeksobject, maar juist de transcendentale bewustzijnsvermogens die die vermogens mogelijk maken. De term 'transcendentale psychologie' is daarmee een *contradictio in terminis* (indien we 'transcendentiaal' verstaan in de zin die Kant eraan gaf)<sup>25</sup>.

### **3.3 De onvolledigheid van een empirische benadering**

Een empirische benadering van het (zelf)bewustzijn schiet noodzakelijk tekort, omdat daarin de transcendentale structuren van het bewustzijn impliciet blijven, deze categorie van "entiteiten" niet aan bod komt. Dit geldt in het bijzonder voor een empiristisch ingestelde discipline als de cognitieve psychologie. Deze probeert de menselijke psyche vooral in empirische termen te vangen. Een dergelijke benadering kan echter -door de onherleidbaarheid van het transcendentale tot het empirische, van het subjectieve tot het objectieve- nooit volledig zijn. Het vermogen tot zelfinterpretatie is niet geheel in psychologische termen te beschrijven, het is niet van een zuiver psychologische orde (het valt niet onder een zuiver empirische categorie). Laat me proberen deze stelling te verdedigen.

De cognitieve psychologie wordt ook wel cognitieve wetenschap (*cognitive sciences*) genoemd. De wetenschap als zodanig is een discipline die empirisch materiaal ("feiten") tracht te ordenen door er bepaalde wetmatige verbanden in te zoeken en die verbanden samen te voegen in een schematisch model van de werkelijkheid (hetgeen overigens, zoals gezegd, het aanbrengen van extrinsieke, inductief gevonden relaties tussen feitelijke situaties behelst). Als wetenschap, zouden we direct al kunnen zeggen, kan de cognitieve psychologie het menselijke bewustzijn niet volledig doorgronden. Dit zal dan ook blijken uit de nu volgende, meer gedetailleerde beschouwing van haar werkwijze.

In deze discipline is het gewoon om de menselijke psyche als een informatie-verwerkend systeem te beschouwen. Vandaar ook dat de computermetafoor hier

---

<sup>25</sup> Algemeen gesproken interpreteren hermeneuten en analytici het transcendentale te empirisch. De transcendentaal-filosofische kritiek blijft dan overeind dat het empirische het niet-empirische transcendentale vooronderstelt (een radicaal empirisme blijft, zoals gezegd, inconsistent).

veel gebruikt wordt: de menselijke psyche (*mind*) wordt gezien als een soort computer die een bepaalde *input* bewerkt (met behulp van bepaalde algoritmes) en vervolgens een bepaalde *output* produceert. Omdat het zo is dat *mind* in dit beeld in wezen niets anders is dan een informatieverwerkende computer, en omdat een computer een apparaat is waarvan je de werking gewoon objectief kunt beschouwen, moet het in principe mogelijk zijn om uiteindelijk de menselijke psyche volledig objectief te kunnen onderzoeken en empirisch te kunnen begrijpen (waarbij tot nu toe slechts de complexiteit van het systeem, van de psyche, ons nog in de weg zit; hetgeen echter uiteindelijk geen fundamenteel obstakel voor volledigheid zou moeten zijn)<sup>26</sup>.

Tegen deze gedachtengang is een fundamenteel bezwaar in te brengen: een computer op zich is helemaal geen informatieverwerkend systeem (slechts in een oneigenlijke, afgeleide en antropomorfe zin des woords), omdat het de transcendentale structuren mist (vooralsnog lijkt te missen) die informatie tot informatie kunnen maken. Precies het feit dat voor ons mensen informatie iets te betekenen heeft, maakt het cognitief-psychologische project onmogelijk.

Informatie is informatie omdat het iets betekent voor iets of iemand, het is kennis omtrent de werkelijkheid die iets of iemand "heeft". Kennis van de werkelijkheid is uiteindelijk een vorm van bewustzijn van die werkelijkheid. Als we bijvoorbeeld zeggen dat een boek veel kennis/informatie bevat, zijn het niet het boek, de woorden en de letters die erin staan in hun materialiteit die deze kennis geheel vanuit zichzelf voortbrengen. De kennis "ontstaat" pas voor de lezer door de (bewuste) beelden van de (mogelijke) werkelijkheid die de woorden in hem oproepen (en die in bepaalde opzichten overeenstemmen met die werkelijkheid). Het boek bevat pas kennis in interactie met een interpretator van het boek. Pas door een interpretatie van de materiële tekens (letters, woorden, leegtes, etc.) krijgen die tekens betekenis en kunnen ze bepaalde kennis vertegenwoordigen. In mijn geval krijgen de letters die ik op dit moment op het beeldscherm zie verschijnen pas betekenis doordat ik ze die betekenis (automatisch) toeken. Zonder het associëren van een bepaald bewustzijn van de werkelijkheid ("betekenissen") met die tekens, zijn die tekens geen tekens meer, maar puur materiële (op zich betekenisloze) objecten, fysische verschijnselen. Ook een knoop in een zakdoek betekent op zich niets, *is* slechts. De knoop wordt pas een teken voor iets (dat ik iets niet

---

<sup>26</sup> Dit algemene beeld van de cognitieve psychologie komt naar voren in een aantal standaardboeken van deze discipline. Ik heb vooral gebruik gemaakt van *Cognitive science. An introduction* door Stillings et al. Enige bijpassende citaten: 'Cognitive scientists view the human mind as a complex system that receives, stores, retrieves, transforms, and transmits information' (p.1), 'there is an important sense in which one understands an information-processing system if one knows the formal rules that it is carrying out' (p.2), 'a basic science of information processing is possible' (p.5), 'Computers thus have a tendency to become a metaphor for all information processing', 'Today's computers and computer software are concrete examples of information processors and processes that make it easier to understand what cognitive science is about' (p.8), 'As cognitive scientists we stress the relationship between human and machine intelligence' (p.125).

moet vergeten) als ik er een bepaalde (cultureel gedefinieerde) betekenis aan verleen.

Iets dergelijks geldt voor de "informatieverwerkende" processen van een computer. Op zich is een computer niets anders dan een fysisch systeem zonder betekenis, een verzameling draadjes en chips waarin een geheel van elektrische stroompjes en ladingen worden opgewekt (als zij aanstaat). Ik druk op bepaalde toetsen (met bepaalde tekens erop waarvan ik geloof dat ze bepaalde letters vertegenwoordigen), er verschijnen geheel causaal bepaald lichtvlekjes op het scherm voor mij die ik letters noem, waarvan ik geloof dat ze tezamen woorden en zinnen vormen, die op hun beurt weer iets voor mij betekenen, etc. De computer zelf heeft van deze betekenis geen weet. Het ding heeft überhaupt geen weet, het is onbewust, levenloos, een fysisch systeem waarin een bepaalde oorzaak (bijvoorbeeld mijn drukken op bepaalde toetsen) causaal leidt tot een bepaald gevolg ("letters op het scherm"). De interpretatie van al de tekens die op de toetsen staan en die op het scherm verschijnen is niet aan de computer, maar is aan mij die een bepaalde taal spreekt met bepaalde conventies omtrent teken en betekenis. Als ik bijvoorbeeld een Chinees was geweest zonder kennis van het Romeinse alfabet, zouden al die tekens totaal geen betekenis kunnen hebben (in ieder geval niet de juiste).

Mijn argument komt er dus principieel op neer dat informatie uiteindelijk bewustzijn vooronderstelt (zonder welke informatie geen informatie kan zijn<sup>27</sup>) en bewustzijn iets is wat een computer (voor zover wij weten) ten ene male ontbeert (het is in ieder geval onvoorstelbaar dat de computer aan de eigen fysische toestand dezelfde betekenis zou toekennen als wij dat doen<sup>28</sup>). De

---

<sup>27</sup> In deel III zal ik bovendien aantonen dat een teken pas betekenis kan krijgen (en informatie pas echt informatie kan zijn) voor een bepaald soort, "excentrisch", bewustzijn.

<sup>28</sup> Er zijn tegenwoordig computers die flexibel "inspelen" op bepaalde toestanden van de wereld, gegevens omtrent die wereld "ontvangen" en op basis daarvan een bepaalde "beslissing nemen", etc. Er zijn ook computerprogramma's die "zichzelf" "onderzoeken" en kunnen "verbeteren" (en zelfs programma's die zich kunnen voortplanten via een soort van evolutionair proces dat gebaseerd is op iets wat lijkt op genetische variatie en selectie); "slimme" computers dus. Dit alles, deze complexiteit, doet echter niets af aan het principiële feit dat voor die computer (dat computerprogramma) zelf die wereld en die beslissingen niets zijn en dat het een onbewust, levenloos ding blijft, puur causaal bepaald, en dat als het al bewustzijn zou hebben, het onvoorstelbaar is dat het dezelfde betekenis aan de eigen fysische toestanden (die voor ons bepaalde zaken, bijvoorbeeld de toestand in de wereld, symboliseren) zou toekennen als wij doen. De woorden die hierboven tussen aanhalingstekens staan, worden op een overdrachtelijke, antropomorfe wijze gebruikt (hetgeen makkelijk over het hoofd is te zien). Dit spreken over computers als waren het mensen heeft het gevaar dat we het fundamentele onderscheid tussen apparaten en bewuste, interpreterende wezens vergeten (zoals de cognitieve psychologie lijkt te doen en te willen). Ook een term als 'artificiële *intelligentie*' is mijns inziens antropomorf en oneigenlijk te noemen: een computer denkt niet, slechts in afgeleide zin kunnen we het over een denkende computer hebben (maar dat bijvoorbeeld een computer ongeveer dezelfde *output* op basis van een bepaalde *input* zou genereren als een denkend mens, wil niet zeggen dat de weg naar die *output* in fundamenteel opzicht op elkaar zou lijken).

cognitieve psychologie, door haar eenzijdige preoccupatie met de formele (syntactische) kanten van informatieverwerking (symbool-manipulatie), vergeet dus de mogelijkhedenvoorwaarden die informatie tot informatie (en symbolen tot symbolen) maakt<sup>29</sup>.

En doordat informatie uiteindelijk informatie voor een bewustzijn is, zullen we de menselijke geest (gesteld dat het een informatieverwerkend systeem genoemd kan worden) nooit volledig in objectieve, empirische termen kunnen beschrijven. Bewustzijn is immers intentionaliteit, intentionele betrokkenheid op een object. Bewustzijn houdt een relatie in (tussen iets wat we subject en object noemen) en kan dus geen object zijn (gezien als iets wat op zich gewoon is en als zodanig geobserveerd kan worden). De transcendentale structuur van de intentionaliteit van het bewustzijn (die tevens een bepaalde eenheid inhoudt, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien), kunnen we concluderen, maakt het onmogelijk de menselijke psyche volledig in empirische termen te beschrijven, zoals bijvoorbeeld een discipline als de cognitieve psychologie tracht te doen<sup>30</sup>.

Dit geldt voor alle empirische wetenschappen die slechts naar empirische gegevens kijken en zich niet afvragen hoe die gegevens zich überhaupt kunnen voordoen (hetgeen een subject van perceptie vooronderstelt). Husserl stelde in dit verband (in 'Philosophie als strenge Wissenschaft') dat de empirische wetenschappen nooit een volledig beeld van de werkelijkheid (waar zij zich zelf in bevinden) zullen kunnen geven, omdat ze niet (kunnen) aangeven hoe hun eigen onderzoeksobject

---

<sup>29</sup> Mijn argument is verwant aan het zogenaamde *Chinese room*-argument van Searle. Dit argument is een kritiek op het zogenaamde Turing-principe, dat stelt dat als iemand, aan de hand van bijvoorbeeld vraag en antwoord op papier, niet meer met zekerheid kan zeggen of hij met een mens of een computer "communiqueert" ("communicatie" met een computer niet meer met zekerheid kan onderscheiden van communicatie met een mens), we dan moeten besluiten dat de computer (menselijk) bewustzijn heeft. Searle stelt dan dat een computer niets anders is dan iets wat wel "syntactisch" is, maar niet "semantisch": de computer kan wel symbolen manipuleren/verwerken (nota bene: symbolen zijn slechts symbolen doordat ze symbolen voor ons mensen zijn), maar kent de betekenis ervan niet (heeft überhaupt geen kennis, kan überhaupt geen betekenis aan wat dan ook toekennen). De interpretatie van symbolen (waardoor die symbolen eerst betekenis kunnen krijgen) is niet aan de computer, maar slechts aan ons mensen, bewuste, (zichzelf) interpreterende wezens.

<sup>30</sup> Een ander soort reden die hiermee samenhangt voor het falen van de cognitieve psychologie in dit opzicht, is het gegeven dat zij cognitieve vermogens ("computerhardware" en "computerprogramma's") als een informatieverwerkend systeem opdeelt in subsystemen of modules (zogenaamde *elementary information-processes*, bij computers uiteindelijk het manipuleren van, wat wij zien als, enen en nullen). Informatie is echter uiteindelijk bewuste kennis, in het bewustzijn gegeven kennis. Bewustzijn is, zoals ik in de volgende paragraaf zal beargumenteren, één en ondeelbaar. Op kennis toegepast: *jij* weet iets of *jij* weet iets niet (*jij* bent je iets bewust of niet), er zijn niet meerdere personen in je die allen een klein beetje weten en die tezamen het gehele weten vormen (zoals de metafoor van subsystemen van informatieverwerking lijkt te suggereren, een metafoor die iemand als Daniel Dennett veel gebruikt). Concluderend lijkt het er dus op dat de cognitieve psychologie de computer vermenschlijkt en tegelijkertijd de mens "vercomputeriseert", en dat ze de bewustzijnskant en de materiële aspecten van informatieverwerking met elkaar verwart.

geconstitueerd wordt.

De natuurkunde, bijvoorbeeld, gaat van het postulaat uit dat er uiteindelijk slechts fysische processen bestaan. Haar onderzoeksobjecten zijn precies die processen. De biologie daarentegen heeft tot onderzoeksobject de levende natuur (waarbij 'levend' over het algemeen wordt gedefinieerd als de eigenschap van complexe organische systemen dat ze zich kunnen reproduceren). De psychologie op haar beurt heeft de menselijke psyche (en het menselijke bewustzijn) tot onderwerp. In deze voorbeelden behoren de onderzoeksobjecten tot verschillende categorieën (waarvan overigens tot nu toe nog niemand aannemelijk heeft weten te maken dat ze tot elkaar herleidbaar zijn). De werkelijkheid wordt in deze drie verschillende wetenschappen op verschillende manieren te lijf gegaan. Dit "op verschillende manieren te lijf gaan" kunnen we in subject-object taal omschrijven als: het subject (de wetenschapper) constitueert (ten dele) zijn (te onderzoeken) werkelijkheid (zoals hij die zich bewust is) aan de hand van verschillende categorieën; het constitueert zijn object *op een bepaalde manier*, afhankelijk daarvan hoe het dat object bekijkt, met welke "instrumenten"/kenvormen het dat object onderzoekt. Zonder dat subject zou dat object niet precies dat object kunnen zijn<sup>31</sup>.

De wetenschappen gaan er echter van uit (in ieder geval in de naïeve wetenschapsbeoefening) dat het onderzoeksobject gewoon voorhanden is. Ze onderzoeken niet hun eigen subjectieve constituerende van het object, hun eigen conceptuele, objectiverende basis. Ze vragen zich niet af hoe het mogelijk is dat hun onderzoeksobject precies als dat (soort) object verschijnt (en kunnen daarmee volgens Husserl geen *streng* wetenschappen zijn; dat is volgens hem slechts voorbehouden aan de transcendentale filosofie<sup>32</sup>). De empirische wetenschap -in zoverre ze oordeelt dat slechts de empirie bestaat- onderzoekt niet de fundamentele, subjectieve mogelijkheidsvoorwaarden voor het verschijnen van die empirie (aan een subject/bewustzijn met bepaalde categorieën of transcendentale structuren) en kan derhalve niet volledig zijn (haar sceptische postulaat leidt, indien uitgesproken, tot een performatieve tegenstelling). Zonder een transcendentale bevraging van haar eigen onderzoeksobject blijft wetenschappelijke kennis op grond van principiële overwegingen beperkt (tot een bepaald aspect van de werkelijkheid: het empirische).

Het meest extreem is deze situatie bij de psychologie, die de menselijke psyche, het menselijke bewustzijn tot onderwerp heeft, zonder dat zij (of iemand anders)

---

<sup>31</sup> Een analogon van dit punt in de wetenschapsfilosofie is de gangbare opinie dat iedere waarneming een zekere mate van theorie in zich bergt (erdoor bemiddeld wordt), dat iedere waarneming theoretisch geladen is (dit is echter een bemiddeling op een empirisch of empirisch-theoretisch en niet op een transcendentiaal niveau).

<sup>32</sup> N.B. door het onderscheiden van transcendentale structuren of wezensstructuren in de werkelijkheid overstijgt ook Husserl het terrein van de fenomenologie, ook al noemde hij zichzelf fenomenoloog. Zijn analyse van het transcendentale is geen fenomenologische analyse in strikte zin.

weet wat het nu precies is en hoe het mogelijk is dat het bestaat (hoe bijvoorbeeld een connectie, zoals een oorzakelijk verband, tussen fysische processen en bewustzijn te leggen valt; daarom is het ook vreemd om te geloven dat de elektronische processen in een "informatieverwerkende" computers precies het juiste bewustzijn zouden opleveren).

Bij het onderzoeken van het menselijk bewustzijn speelt nog een ander fundamenteel probleem: bewustzijn van iemand anders ("andermans geest") is helemaal niet empirisch waar te nemen, slechts de uitingen van gemoedstoestanden van die ander zijn dat (want mijn bewustzijn is enkel en alleen het mijne en andermans bewustzijn enkel en alleen het bewustzijn van die ander)<sup>33</sup>. Het onderzoeksobject is helemaal niet (empirisch) voorhanden, maar heeft slechts betekenis door de eigen ervaring via een proces van associatie (op grond van bepaalde uitingen van de te onderzoeken persoon, kent de psycholoog hem of haar bepaalde gemoedstoestanden toe die hij bij zichzelf heeft ervaren en die hij met die uitingen heeft leren verbinden). Het onderzoeksobject van de psychologie, kunnen we stellen, is helemaal geen intersubjectief toegankelijk object. Het bestaan van dat onderzoeksobject is puur een postulaat (zonder dat de psychologie dit van zichzelf lijkt te weten).

In dit geval bestaat het onderzoeksobject *voor* de wetenschapper slechts door de erkenning daarvan *door* de wetenschapper. Het object wordt als het ware geheel geconstitueerd door het subject (weliswaar op goede gronden, op argumenten van analogie), zonder dat het subject dit normaalgesproken door heeft (de wetenschapper beseft niet "hoe hij er zelf inzigt", omdat hij het onderscheid tussen het transcendentale en het empirische niet onderkent en daardoor de eigen objectiveringen niet thematisch kan bestuderen; hij miskent de eigen transcendentale dimensie, de eigen vooronderstellingen aan de hand waarvan hij zijn onderzoeksobject constitueert<sup>34</sup>).

Mijn bezwaren tegen bijvoorbeeld de visie dat het vermogen tot zelfinterpretatie volledig in psychologische termen zou kunnen worden beschreven, zijn verwant aan de problemen die Husserl (in deel I van de *Logische Untersuchungen*, hoofdstuk 3 e.v.) heeft met het psychologisme. Dit tracht de menselijke psyche te "naturaliseren", dat wil zeggen te reduceren tot een zuiver empirische categorie. Hierop levert Husserl zogenaamde negatieve en positieve kritiek. De negatieve

---

<sup>33</sup> Hierdoor is het solipsisme altijd een (uiteindelijk onweerlegbare) theoretische mogelijkheid, al is het een contra-intuïtieve, één die te zeer ingaat tegen onze praktische *Lebenswelt* (een term die ik van Husserl leen). Daarin nemen wij het bestaan van de bewuste ander over het algemeen voetstoots aan.

<sup>34</sup> We zouden, met Husserl, kunnen beargumenteren dat de psychologie niet filosofisch genoeg is (de zaak niet fundamenteel genoeg aanpakt, op een bepaald, empirisch, niveau blijft steken), omdat het de transcendentale structuur van haar werkelijkheid niet onderzoekt. Filosofie, kunnen we daarnaast stellen, heeft, als transcendentale filosofie, niet zoals de psychologie primair de empirische werkelijkheid tot onderwerp, maar, met Wittgenstein, de mogelijke empirische werkelijkheid, waarvan ze de fundamentele constituerende momenten tracht te vinden.



kritiek, die ik in het begin van dit hoofdstuk al vermeldde, houdt in dat het psychologisme als empirisme een verkapt scepticisme is en daarmee in een performatieve tegenstelling vervalt (want ze vooronderstelt iets impliciet wat ze expliciet weerspreekt). Dit is wat men noemt een formeel argument (dat het psychologistische standpunt inconsistentie verwijt).

De positieve, ook wel inhoudelijke kritiek, is erin gelegen dat het psychologisme zijn eigen positie, zijn eigen uitgangspunten, zijn eigen geldigheid niet kan funderen. Het kan dit niet, omdat de mogelijkheid van het aantonen van de eigen geldigheid door de psychologistische leerstelling impliciet wordt ondergraven. Geldigheid, immers, vooronderstelt het bestaan van gegeven transcendenten normen, dat wil zeggen normen voor een juiste beschrijving van het te onderzoeken object. Die normen zijn daarmee niet zelf in termen van het te onderzoeken object (hier de menselijke psyche gezien als iets empirisch) te beschrijven.

Wat een empirisch object van onderzoek mag heten en hoe het wordt geconstitueerd (hoe de objectivering van de menselijke psyche tot stand komt), valt daarmee buiten het onderzoeksgebied van de psychologistische wetenschap zelf. Ze kan, kortom, haar eigen geldigheid niet staven (want geldigheid op zich is geen empirische ontdekking, valt niet empirisch te ondersteunen, is iets begrippelijks; geldigheid is absoluut, de empirie is contingent). Ze laat de mogelijkhedenvoorwaarden voor het verschijnen van haar onderzoeksobject onbesproken (en faalt daarmee, doordat ze niet op een fundamenteel niveau zelfbetrokken is, in Husserls ogen wat betreft wetenschappelijke gestrengheid en radicaliteit). Ze onderzoekt slechts wat is (of lijkt te zijn), niet hoe het nu mogelijk is dat het is (of lijkt te zijn) en hoe het onderzocht moet worden. De wetenschappen mogen abstraheren en objectiveren, maar zichzelf niet verabsoluteren.

De positieve kritiek op het psychologisme hangt samen met de negatieve: de psychologistische wetenschap onderzoekt niet hoe haar onderzoeksobject wordt geconstitueerd, wat haar eigen transcendentale structuren zijn (waardoor eerst het object als dat object kan verschijnen), hoe de door haar gebezigde categorieën mogelijk zijn, juist doordat ze -als feitenwetenschap- het bestaan van boven-empirische transcendentale structuren ont- of miskent. Ze gaat voetstoots uit van de door haarzelf gebruikte (niet-empirische) begrippen die definiëren wat ze onderzoekt (het contingente empirische) en hoe we er juiste uitspraken over kunnen doen. Daardoor miskent ze dat haar onderzoeksobject -de menselijke psyche, het menselijke bewustzijn (waar"in" transcendentale structuren gelegen zijn)- niet iets is wat geheel empirisch en contingent is, wat op volledige wijze objectief kan worden beschreven.

Om het voorgaande kort te sluiten met de loop van mijn verhaal: als het bewustzijn (vanwege het niet-empirische of transcendentale moment ervan) niet (volledig) in empirische termen valt te omschrijven en we zien de psychologie als een empirische wetenschap, dan is het vermogen tot zelfinterpretatie niet volledig in psychologische termen te vangen (want een interpretatie is uiteindelijk bewustzijn). Dan

valt 'vermogen' hier niet onder een zuiver psychologische categorie, maar moeten we ook gebruik maken van de categorie der transcendentale structuren (van het bewustzijn). 'Vermogen', geïnterpreteerd als zuiver psychologische categorie, zou een concept zijn dat weer transcendentaal valt te ondervragen ('hoe is het mogelijk dat dit empirische vermogen bestaat?')<sup>35</sup>. Als we het zouden laten bij de beschrijving van empirische vermogens, zouden we niet tot de kern van de zaak weten door te dringen (van wat een vermogen tot zelfinterpretatie nu wezenlijk is<sup>36</sup>).

Ik heb eerder gesteld dat de meest fundamentele transcendentale structuur van de zelfinterpretatie gelegen is in het feit dat het altijd een zelfinterpretatie is van of voor iets: het subject van de interpretatie (dat tegelijkertijd, ten dele, object van die interpretatie moet zijn; iets wat zichzelf interpreteert, zichzelf objectiverend omschrijft, zich op zichzelf betreft als op een object)<sup>37</sup>. De meest fundamentele structuur van het fenomeen van de zelfinterpretatie is de subject-object structuur, waarbij subject gedefinieerd wordt als 'dat wat zich (op een bepaalde manier) betreft op' en object als 'datgene waarop het zich betreft'<sup>38</sup>. Het vermogen tot zelfinterpretatie, gezien als dat wat zichzelf kan interpreteren, kunnen we nu gelijk stellen met dit subject (dat zich in de zelfinterpretatie op zichzelf, als op een object, betreft): alleen subjecten kunnen zichzelf interpreteren (zich een zelfinterpretatie bewust zijn), alleen een bewustzijn kan een bepaald beeld van zichzelf hebben.

Dit subject, zeer abstract en formeel gedefinieerd als 'dat wat zich betreft op', valt samen met het transcendentale subject waar Kant en Husserl het over hebben

---

<sup>35</sup> Met andere woorden: we kunnen vermogens op een empirisch en op een transcendentaal niveau onderscheiden (waarbij de laatste de eerste vooronderstellen, erdoor mogelijk gemaakt worden). Spreken van "vermogens van het bewustzijn", die fundamentele structuren van receptiviteit/intentionaliteit vertegenwoordigen, is dus overdrachtelijk taalgebruik. Ik wil de term 'transcendentaal vermogen' toch gebruiken, omdat deze datgene aanduidt wat je, op een fundamenteel niveau, in staat stelt om je bepaalde dingen bewust te *kunnen* zijn (de term verwijst echter niet naar een vermogen dat door een concrete actor actief kan worden gebruikt, maar naar vermogens van receptiviteit).

<sup>36</sup> Alleen een transcendentale bevraging van het fenomeen van de zelfinterpretatie, zouden we nu kunnen stellen, kan een adequate beschrijving opleveren van het prealabele zelf dat in die interpretatie voorondersteld is.

<sup>37</sup> De zelfinterpretatie is wel, als iedere interpretatie, contingent (empirisch), maar niet het gegeven dat het, in dit concrete geval, mijn interpretatie is; dat is noodzakelijk zo.

<sup>38</sup> Er wordt weleens betoogd dat 'bewustzijn' (in de zin van 'bewust subject') een soort van containerbegrip is en daarmee analytisch niet bruikbaar (vanwege de vaagheid, de veelomvattendheid, ervan). Als we het echter zo definiëren als ik hier doe (als dat voor welke iets is, als dat wat zich betreft op), dan hebben we mijns inziens een zeer "strak", ondubbelzinnig en methodologisch verantwoord begrip om mee te werken. Tegen het argument dat 'bewustzijn' een overkoepelend, verzamelend concept is, kunnen we dan stellen dat er inderdaad vele instantiaties van bewustzijn voorkomen (er zijn verschillende vormen/inhouden van bewustzijn mogelijk, zoals we allen weten), maar dat dit begrip van het bewustzijn überhaupt vooral een fundamenteel kenmerk van die instantiaties aanduidt, te weten het gegeven dat het (met Descartes: onbetwijfelbaar) is (in mijn geval: voor mij), want anders zouden het geen instantiaties van bewustzijn zijn. Het is daarmee geen containerbegrip, maar een structuurbegrip.

gehad. Het is pure intentionele betrokkenheid op, pure receptiviteit, in die zin pure passiviteit (want slechts een concreet-inhoudelijk subject, met een concrete wil en een concreet zelfbeeld, kan actief genoemd worden; dit punt zal in deel III nader worden behandeld)<sup>39</sup>. En als receptiviteit zal het een fundamentele (niet-empirische, niet-objectieve) eenheid blijken te vertegenwoordigen (die eenheden in de objectieve empirie, in casu de zelfinterpretatie, eerst mogelijk maakt).

---

<sup>39</sup> In de traditie wordt 'subjectiviteit' vooral met 'activiteit' geassocieerd. 'Transcendentiaal subject' verwijst echter naar dat wat zich als actief subject bewust is/kan zijn ('subject' is in die zin overdrachtelijk gebruikt).

## Hoofdstuk 4: Het transcendentale subject

### 4.1 Inleiding

Aan de hand van Kant en Husserl zal ik een nadere invulling geven aan het concept van het transcendentale subject. Het vertegenwoordigt de ondeelbare en onherleidbare ("numerieke") intentionele eenheid van het bewustzijn (en daarmee het geheel van mogelijke betrokkenheidswijzen, kenvormen, transcendentale structuren van het bewustzijn).

Echter: ook andere -niet "transcendentiaal" te noemen- filosofen als Heidegger, Ricoeur, Sartre en Wittgenstein hebben iets soortgelijks onderkend (al spreken ze er in andere bewoordingen over) of moeten het in ieder geval vooronderstellen (ik zal betogen dat het concept van het transcendentale subject meer of minder impliciet in hun theorieën aanwezig is).

Aan de hand van de karakterisering van het transcendentale subject als iets wat het onherleidbare (intentionele) op-zich-zijn van het bewustzijn representeert, zal ik beargumenteren dat het een niet-objectiveerbaar, niet-empirisch, niet -volledig-conceptualiseerbaar (en daarmee ondoorzichtig) moment van het (bewuste) menselijke bestaan representeert. Hierdoor schiet onze zelfinterpretatie op een zeker fundamenteel niveau noodzakelijk tekort (of, anders gezegd: onze kennis over onszelf als bewuste wezens is noodzakelijk begrensd).

Een filosoof uit de analytische traditie die dit punt ook lijkt te hebben ingezien is Thomas Nagel. In zijn boek *The view from nowhere* laat hij zien dat als wij onszelf volledig objectiverend beschouwen, we in een zeker epistemisch nihilisme vervallen en onszelf (als subject), ons subjectieve perspectief, verliezen (en daarmee ons objectiverende zelfbeeld).

### 4.2 Kant: de onherleidbare subjectiviteit van het zelf

Kants analyse van het subjectbegrip in §§ 16-19 van de *Kritik der reinen Vernunft* begint met: 'Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird' (B 132).

Als verschillende voorstellingen (bewuste representaties van de werkelijkheid) daadwerkelijk van mij zijn, moeten ze "door" of "in" mij verbonden kunnen worden (door er *Ich denke* bij te denken), omdat ik ze me immers alle bewust moet kunnen zijn. In al mijn voorstellingen zit dus een verbindend element, een eenheid verborgen, gerepresenteerd door het *Ich denke* dat al mijn voorstellingen (in principe) moet *kunnen* begeleiden. Alle *Anschauungen* (voorstellingen die vóór het denken gegeven kunnen zijn, de "ruwe materie" van de voorstellingen) van een subject zijn verbonden in *hetzelfde* subject (door middel van het *Ich denke*).

'Diese Vorstellung [van het *Ich denke*, HH] aber ist ein Aktus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins' (B 132).

De voorstelling van het *Ich denke* is zuiver begrippelijk, niet-empirisch, gaat aan alle empirische voorstellingen vooraf (omdat het alle andere voorstellingen moet kunnen begeleiden) en is daarmee de meest oorspronkelijke voorstelling. Kant noemt haar een *Aktus der Spontaneität* van de oorspronkelijke (niet-empirische) apperceptie. Mijn voorstellingen zijn mijn voorstellingen door deze spontane *Aktus*, doordat "in mij" de voorstelling van het *Ich denke* spontaan wordt voortgebracht die al mijn voorstellingen "in mij" verbindt. De *transzendente Einheit des Selbstbewußtseins* is de fundamentele eenheid die in dit verbinden door middel van de voorstelling van het *Ich denke* voorondersteld is (de verbinding geschiedt immers door één iets). Zij representeert de mogelijksvoorwaarde voor de verbinding überhaupt van verschillende voorstellingen "in mij" (vandaar ook "*des Selbstbewußtseins*").

De eenheid van al mijn voorstellingen die door die verbinding ontstaat, noemt hij de 'ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption' (zie bijvoorbeeld de titel van §16). Ze wordt voortgebracht door de spontane synthese middels de voorstelling van het *Ich denke* van al mijn voorstellingen (ze vooronderstelt daarmee de transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn). Als wij onze werkelijkheid waarnemen en ons daar verschillende voorstellingen van maken, is deze oorspronkelijke eenheid daarin (als noodzakelijke mogelijksvoorwaarde) voorondersteld.

Dit kunnen we inzichtelijk maken door na te gaan hoe wij objecten waarnemen. Als wij een ding bekijken, hebben we daar, in Kants terminologie, verschillende voorstellingen van (bijvoorbeeld in de tijd, verschillende perspectieven op het object). Toch stellen wij het ding als ding voor, dat wil zeggen als iets met een bepaalde eenheid in tijd en ruimte (ook al is het ding ruimtelijk uitgestrekt, toch vormen de delen ervan één ding; ook al is mijn blik op het ding nu een andere dan daarnet, toch is het nog steeds, voor mij, hetzelfde ding). Dit betekent dat ook die verschillende voorstellingen van mij van dat ene ding (weer: "in" of "door" "mij") verbonden moeten zijn, want we stellen dat het "verschillende voorstellingen van hetzelfde ding" zijn. Ik moet me die verschillende voorstellingen alle bewust kunnen zijn (om ze vervolgens te kunnen verbinden tot verschillende voorstellingen van hetzelfde).

Het object kan slechts een eenheid zijn als ik dat zelf in fundamentele zin ben; ik: het kennende, objectiverende (verschillende voorstellingen met elkaar verbindende) subject. Op zich zijn er in de werkelijkheid geen objecten, geen eenheden

voorhanden; slechts doordat het subject ze als zodanig "stelt", ontstaan die eenheden (want primair zijn er slechts *Ansschauungen*, die door het subject tot voorstellingen van "hetzelfde object" worden gesmeed)<sup>1</sup>. Pas doordat het bewustzijn aan de hand van de (transcendentale) categorie van objecten zijn werkelijkheid te lijf gaat, kan er zoiets als een object bestaan (en de verbinding van verschillende voorstellingen in de voorstelling van één object wordt gelegd door wat Kant "het verstand" noemde)<sup>2</sup>.

De prealabele subjectieve eenheid (gerepresenteerd door het synthetiserende *Ich denke*) is daarbij de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor de (empirische) eenheid van het object. Als er objecten voor mij bestaan (eenheden in de werkelijkheid), ben ik noodzakelijkerwijs zelf in zekere fundamentele zin een eenheid. "Fundamenteel", omdat het een eenheid is die (logisch) voorafgaat aan de empirische eenheid van het object (die daarin namelijk al voorondersteld is). De eenheid van het object vooronderstelt noodzakelijkerwijs de eenheid van het zich op het object betreffende subject<sup>3</sup>. En dit geldt natuurlijk ook voor het subject dat zich

<sup>1</sup> De lepel, bijvoorbeeld, is op zich een verzameling metaal-moleculen die ik als eenheid opvat; vervolgens neem ik een aantal van die stukken metaal samen en noem ze "servies", etc. Zelfs moleculen zijn moleculen, bepaalde eenheden voor ons, niet op zich of voor de moleculen zelf (ook het molecuul valt weer uiteen in constituerende delen, die ook weer delen, eenheden, zijn omdat wij ze als zodanig zien). Vandaar ook dat de eenheid van het subject, die objectieve eenheden mogelijk maakt, niet op haar beurt in objectieve termen valt te omschrijven (daar het aan de objectieve sfeer in logische zin voorafgaat). Eenheid vind je niet, die stel je, en je kunt dat slechts doen omdat je zelf een fundamentele eenheid "in" je bergt (die je slechts op grond van een transcendente analyse kunt achterhalen). Ook relaties tussen dingen zijn pas voor en door een bewustzijn (te leggen).

<sup>2</sup> 'Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist' (B 135).

Vóórdat ik verschillende voorstellingen tot één voorstelling van hetzelfde object kan maken, moeten al deze voorstellingen al "van mij" zijn. De mogelijkheid van het verstand berust daarom volgens Kant op de eenheid van het bewustzijn die het resultaat is van de meer oorspronkelijke synthese middels het *Ich denke* (zie B 137).

<sup>3</sup> Kant analyseert in § 19 de vorm van het kennende oordeel, dat wil zeggen een oordeel als 'de muis is wit'. Het *Verhältnswörtchen* (B 141) 'is' in dit oordeel verbindt een object (de muis) (dat *logisch* gezien het subject van predicatie is) met een categorie (wit) (het predicaat). Nu verwijst het zijn van het object als eenheid naar de eenheid van het subject. Tegelijkertijd verbindt het subject dit object met een categorie (in dit geval verwijzend naar een eigenschap), met een algemeen begrip. Nu moeten zowel het object als het begrip iets voor het oordelende subject te betekenen hebben, dat wil zeggen het subject moet ze beide tegelijk bewust kunnen zijn (zowel de muis als het witte in het algemeen). Vandaar dat ik eerder gesteld heb dat transcendente vermogens of structuren primair in het subject gesitueerd moeten worden: het subject immers moet zich zowel het object als het begrip bewust kunnen zijn voor het deze twee met elkaar kan verbinden (het subject moet het vermogen hebben zich tegelijkertijd het witte als zodanig en de muis als objectieve eenheid te kunnen voorstellen).

Een ander voorbeeld kan dit wellicht nog wat meer verhelderen. Hume liet zien dat ons begrip van

zichzelf als object, als iets met een zekere inhoudelijke eenheid, als deze concrete persoon voorstelt (dus voor het subject van de zelfinterpretatie).

Mijns inziens moeten we Kants argument echter nog radicaliseren. Als hij stelt dat mijn voorstellingen slechts van mij zijn door een spontane synthetiserende werking van de oorspronkelijke apperceptie -die verschillende voorstellingen "in mij" met elkaar verbindt-, vooronderstelt hij nog iets fundamenteelers dan de gesynthetiseerde eenheid van het kennende subject. Vóórdat ik verschillende voorstellingen met elkaar kan verbinden, moeten die voorstellingen immers in zekere fundamentele zin al iets voor mij zijn.

'Voorstelling' veronderstelt 'bewustzijn' (een voorstelling is geen voorstelling als het niet uiteindelijk bewustzijn is). En als dat bewustzijn al niet in fundamenteel opzicht "van mij" zou zijn, zou ik die voorstelling helemaal niet hebben (ik kan mij per slot van rekening niet iets bewust zijn wat ik mij niet bewust ben of wat iemand anders zich bewust is; een voorstelling die ik mij niet bewust ben is dientengevolge niet mijn voorstelling en daarmee, fenomenaal gezien, niets voor mij).

De metafoor van "het synthetiseren van voorstellingen door de spontane *Aktus* van het voortbrengen van de zuivere voorstelling van het *Ich denke*" is daarmee nog niet scherp genoeg. Zij lijkt te vooronderstellen dat verschillende voorstellingen ergens rondzwerven, totdat het subject ("spontaan") stelt (door middel van het *Ich denke*) dat ze bij elkaar horen en tezamen zijn beeld van de wereld vormen.

Voorstellingen, echter, zijn voorstellingen doordat ze voorstellingen voor iets of iemand zijn, dus voor een subject (dit geldt overigens ook voor de zuiver begrippe-lijke voorstelling van het *Ich denke*<sup>4</sup>). En als dat subject verschillende voorstellingen (van bijvoorbeeld "hetzelfde object") in zichzelf verbindt, betekent dit dat al die voorstellingen al in dat subject (in een meer fundamenteel opzicht) "verbonden

---

oorzakelijkheid geen empirisch begrip is, maar veeleer het resultaat van gewoontevorming, een begrip waarmee wij de werkelijkheid leren tegemoet treden (waardoor die oorzakelijkheid inderdaad lijkt op te treden). Op grond van de constante conjunctie van twee gebeurtenissen, "oorzaak" en "gevolg" genoemd, concluderen we dat de ene gebeurtenis de andere "veroorzaakt". Wat wij echter waarnemen zijn die twee gebeurtenissen op zich, niet de relatie die er tussen hen bestaat (die leiden we slechts af aan de hand van ons begrip van oorzakelijkheid). De twee gebeurtenissen zien we als een soort eenheden ("temporele objecten") waarop we de categorie van de oorzakelijkheid toepassen (waardoor ze respectievelijk "oorzaak" en "gevolg" gaan heten). Zowel het zien van de gebeurtenissen als het aannemen van de oorzakelijkheid daartussen geschiedt binnen het bewustzijn van de interpretator van wat zich voordoet. Zowel de objectivering (der gebeurtenissen) als de categorie 'oorzakelijkheid' ("de structuur van het bewustzijn waardoor we de werkelijkheid als een geheel van causale relaties opvatten") moeten daarom in het kennende subject gesitueerd worden (hierbij opgemerkt dat dit nog niet wil zeggen dat er in de noumenale werkelijkheid niet iets is wat causale processen zo laat verlopen als ze doen, dat 'causaliteit' niet ook naar iets verwijst buiten het subject).

<sup>4</sup> Het bewustzijn van het mijn-zijn van mijn bewustzijn moet immers ook al van mij zijn. Dit laatste 'van mij zijn' drukt daarmee iets fundamenteelers uit dan de meer gedifferentieerde (empirische) bewuste toeëigening van bepaalde bewustzijnstoestanden.

den" waren (al mijn voorstellingen worden immers al door mijn bewustzijn als het ware "begeleid"). Niet door de synthese van mijn voorstellingen (volgens Kant zelf door middel van de zuivere, niet-empirische voorstelling van het *Ich denke*) ontstaat de identiteit van het (zelf)bewustzijn, die identiteit van het bewustzijn is in die synthese veeleer al voorondersteld.

Kants 'ursprüngliche[...] Einheit des Bewußtseins' (B 140), kunnen we daarmee stellen, is nog niet oorspronkelijk genoeg. Het transcendente subject opvoeren als een unificerend principe is -omdat het een fundamentele eenheid aanduidt- wel juist, maar met 'unificerend' moeten we niet 'synthetiserend' bedoelen, geen activiteit aanduiden (de term 'Aktus der Spontaneität' is daarom niet geheel adequaat; hetzelfde geldt voor de term 'ursprüngliche[...] Verbindung' op B 133). Het verwijst naar iets fundamenteelers, primitievers, naar een dimensie van *receptiviteit*<sup>5</sup>.

Iedere instantiatie van bewustzijn bergt al een zekere fundamentele subjectieve eenheid in zich (dus ook de ruwe stof der *Anschauungen* waaruit voorstellingen worden geconstrueerd). Als ik mij iets bewust ben, ben ik mij dat ook bewust en niet iemand anders heeft precies dat bewustzijn dat ik heb. Als ik mij een bepaald bewustzijn niet bewust ben, is dat bewustzijn niets voor mij (maar slechts bewustzijn voor een ander bewust subject)<sup>6</sup>. Mijn bewustzijn is altijd enkel en alleen van mij, andermans bewustzijn altijd enkel en alleen het bewustzijn van die specifieke ander. Heidegger stelde in dit verband: 'Das Sein [...] ist *je meines*' (*Sein und Zeit*, p.41). Bewustzijn, ieder moment dat het zich voordoet, is dus noodzakelijk verbonden met iets wat zich bewust is, een subject (en dit subject vormt een fundamentele, structurele eenheid, waardoor het in fundamentele zin op zich staat; hetgeen geen ruimtelijke afgescheidenheid inhoudt)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Met andere woorden: Kant zelf lijkt het subject nog te empirisch, te "ontisch" voor te stellen. Dit doordat hij een te empirisch begrip van 'voorstelling' lijkt te hebben. De subjectieve eenheid die Kant door synthese ziet ontstaan is te zeer een overkoepelende (conceptuele, inhoudelijke, objectieve, empirische) eenheid, terwijl deze nu juist naar een meer fundamentele (transcendente, structurele, metafysische) eenheid van het subject verwijst.

Mijn lezing van Kant wordt gestaafd door Patricia Kitcher in *Kant's Transcendental Psychology*: 'When Kant says that cognitive states belong to a self only because I combine them, he is giving a synoptic version of a more complex doctrine: Cognitive states belong to the unity of apperception *only* because some *faculty* in whatever material or immaterial form in which those cognitive states are currently realized or preserved *creates synthetic connections* among them' (p. 123) (mijn cursiveringen). Kant geeft deze "*faculty*" vervolgens geen precieze invulling (wat is eigenlijk die "oorspronkelijke apperceptie" die spontaan het *Ich denke* voortbrengt? wat is die "transcendente eenheid van het zelfbewustzijn" die de synthese van al mijn voorstellingen mogelijk maakt?).

<sup>6</sup> Voor bewustzijn geldt immers het credo van Berkeley: *esse est percipi*.

<sup>7</sup> Er wordt wel eens, met Nietzsche, gesteld dat deze verbinding van bewustzijn met een subject ingegeven zou zijn door grammaticale gewoontes, in casu de gewoonte om bij een werkwoord een subject van de handeling (iets wat handelt) te denken (waarbij in dit geval het werkwoord 'zich bewust zijn' is en het subject 'dat wat zich bewust is'). Dit lijkt me een vergissing: alles wat (uiteindelijk) is, is altijd "voor mij", is in "mijn" bewustzijn gegeven, "ik" is datgene waar alle



De eenheid van het bewustzijn is bovendien een momentane eenheid, niet primair - zoals bij Kant- een eenheid door de tijd heen (alles wat ik mij bewust ben, ben ik mij nu bewust; de specifieke eenheid van mijn bewustzijn, die er voor zorgt dat *ik* mij dat alles bewust ben, is een eenheid die slechts op dit moment bestaat<sup>8</sup>). Ik ben mij immers ook niet ("meer") mijn bewustzijn van daarnet op directe wijze bewust, maar slechts mijn bewustzijn van dit moment; ook mijn herinnering van mijn bewustzijn van daarnet is bewustzijn nu. Ik vooronderstel dat ik hiervóór een bepaald bewustzijn heb gehad (liever gezegd: ik herinner mij mijn bewustzijn van hiervóór als ik eraan terugdenk), maar dat bewustzijn zelf, dat wat het op zich toen was, is voor eeuwig verloren (op dat fundamentele niveau is onsterfelijkheid al een illusie)<sup>9</sup>. Degene die ik gisteren was en die zich toen bewust was van bepaalde dingen is in die zin een ander (bewustzijn) voor mij, iemand tot wiens bewustzijn ik geen directe toegang heb (slechts via mijn herinneringen; maar herinneringen zijn soms onbetrouwbaar<sup>10</sup>). De eenheid van het bewustzijn verbindt dus niet door de tijd heen, die verbinding wordt (mogelijk gebrekkig, zoals bijvoorbeeld mensen met amnesie ervaren) gelegd door ons geheugen (wat in dit opzicht een mogelijkhedenvoorwaarde voor persoonlijke identiteit door de tijd heen genoemd

---

indrukken, al het bewustzijn als het ware "arriveert", het "oog van de werkelijkheid". De relatie die bewustzijn aangeeft is een relatie tussen de twee polen van de relatie (zonder welke de relatie geen relatie zou zijn). Zonder de subjectieve pool van het bewustzijn (en uiteindelijk van de realiteit) is bewustzijn (de realiteit) niet voorstelbaar.

<sup>8</sup> Het transcendentale subject moet dan ook niet als een onderliggende substantie worden opgevat of, zoals bij Kant, als datgene wat zich met behulp van de kenform van tijd op het temporele/empirische betreft en bijgevolg zelf boven- of buitentijdelijk is. Alles is "in" de tijd, ook de betrokkenheid van het transcendentale subject op zijn werkelijkheid en daarmee het zijn van dat subject. Het boventijdelijke kunnen we ons niet voorstellen, wel het onveranderlijke *in het veranderlijke*. De eeuwigheid is gegeven door het eeuwige nu. Men zou zelfs kunnen zeggen dat met het bewustzijn pas een nu gegeven is, dat het bewustzijn het nu definieert: slechts als er een bewustzijn is, is er überhaupt een (veranderlijke) werkelijkheid en een nu. Al wat er (in het bewustzijn) is, is nu, verleden en toekomst zijn slechts ideeën (geen werkelijkheid in de strikte, empirische zin des woords). Het transcendentale subject als "vormoorzaak" (om het aristotelisch uit te drukken) van het bewustzijn is momentaan (omdat het de vorm van individualiteit *van het bewustzijn* is).

<sup>9</sup> Russell stelde in dit verband dat de stelling: 'de wereld is gisteren geschapen (met mijzelf en al mijn herinneringen van mijn "vroegere leven" daarin)' onweerlegbaar is, omdat er geen mogelijkheid is (voor ons bewuste wezens in ieder geval) waarop je buiten je bewustzijn van dit moment kan treden om te kijken of het waar of onwaar is. Ieder bewijs van de onjuistheid van de stelling valt immers binnen de stelling (slechts door onze herinneringen denken we te weten dat de wereld er gisteren ook al min of meer zo was als zij er nu is). Met Russels gedachtenexperiment is de filosofische stroming van het occasionalisme te verbinden, dat stelt dat de wereld steeds opnieuw geschapen wordt (hetgeen op bewustzijnsniveau ook zo is: ieder moment word ik als bewustzijn als het ware opnieuw geboren, of niet, als ik sterf).

<sup>10</sup> De herinnering is als (al het) bewustzijn onbetwifelbaar, het onderwerp van de herinnering hoeft echter niet met de werkelijkheid van toen overeen te stemmen (zoals wij allen weleens ervaren zullen hebben).

kan worden<sup>11</sup>).

In verband met het begrip van persoonlijke identiteit, dat over het algemeen ook de betekenis van gelijkblijvendheid heeft, is dit van belang. In de zelfinterpretatie verhalen we bijvoorbeeld over onze jeugd, onze studie etc. en nemen daarbij voetstoots aan dat degene die de jeugd ervaren en de studie doorlopen heeft, "dezelfde" is als degene die op dit moment over zichzelf verhaalt. Dat wij nu "dezelfde" zijn als toen, wordt echter niet gewaarborgd door iets "geestelijks" dat "achter", "onder" of "in" ons aanwezig was (een onsterfelijke ziel of een bovennatuurlijk subject bijvoorbeeld). In zekere zin was het ook wel dezelfde die toen leefde, maar de *link* tussen toen en nu is niet een verbinding die structureel "in" het bewustzijn gesitueerd moet worden (zoals gezegd is mijn bewustzijn toen, voor wat betreft wat het op zich concreet was, voor eeuwig voor mij en ieder ander verloren).

We moeten dus beseffen dat eenheid door de tijd heen de representatie van die eenheid door mij *op dit moment* is (weliswaar op goede "lichamelijke" gronden), mijn bewustzijn *nu* van die eenheid is (in de vorm van een idee, een interpretatie). Deze eenheid is dus een conceptuele, contingente, geconstrueerde eenheid (en niet de fundamentele, noodzakelijke, momentane eenheid van het bewustzijn). Dit blijkt ook wel uit het feit dat deze eenheid sterker of zwakker gevoeld kan worden (men denke aan een verschijnsel als identiteitscrises). Boeddhisten, bijvoorbeeld, doen de eenheid van het individu af als een illusie ("er zijn slechts processen, alles is vergankelijk")<sup>12</sup>. Of ik gisteren dezelfde was als ik nu ben is vooral een conceptuele, interpretatieve kwestie (temporele identiteit is een in interpretaties gegeven eenheid, geen transcendentiaal-structurele eenheid)<sup>13</sup>. Zo krijgt men in sommige culturen op een bepaalde leeftijd, bij het bereiken van "volwassenheid", een nieuwe naam, een nieuwe identiteit (en ervaart men een breuk met degene die men daarvoor was).

Zoals gezegd: het (inhoudelijke) zelf is een efimere, temporele, in principe dynamische "entiteit", die steeds weer tot concrete bepaling moet worden gebracht

---

<sup>11</sup> Ons bewuste leven tot nu toe is op de één of andere manier materieel gerepresenteerd in onze hersenen en daardoor *nu* voor ons toegankelijk. Het geheugen is dus een vorm van lichamelijke continuïteit. Hieronder kunnen we ook het karakter laten vallen (ik ben en gedraag me min of meer zoals gisteren) en het feit dat ik er min of meer hetzelfde uitzie als gisteren. Verder dient ook de rol van de intersubjectiviteit te worden vermeld: ik word als dezelfde als gisteren aangesproken, met dezelfde naam (ik heb ook een sociale identiteit).

<sup>12</sup> N.B. op het moment dat zij zichzelf als gebrokenheid, vergankelijkheid, pluraliteit bewust zijn, zijn ze echter toch een eenheid, alleen op een fundamenteeler niveau (en momentaan).

<sup>13</sup> Al verwijst de conceptuele eenheid van identiteit door de tijd heen naar bijvoorbeeld lichamelijke continuïteit (de continuïteit van bijvoorbeeld het geheugen, het karakter) en naar sociale identiteit door de tijd heen. Daarnaast ben ik vandaag, voor zover ik besta, dezelfde als gisteren in formele zin: net als toen ben ik existentie/bewustzijn. Niettemin blijft de conceptuele eenheid (de eenheid die hoort bij het beeld van mijzelf als de- of hetzelfde) als zodanig momentaan, in het bewustzijn *nu* gegeven.

(als ik mij bijvoorbeeld als iets onveranderlijks opvat, als iets met een vaste identiteit, moet ik dat ieder moment weer opnieuw tegen mezelf zeggen). Dit omdat de zelfinterpretatie als bewustzijn qua vorm temporeel is (wezenlijk door temporaliteit gekenmerkt). Ook Heideggers tijdsanalyse, dat er slechts een nu voor mij is door de structuur van verleden-heden-toekomst, moet in dit licht gezien worden (de analyse speelt op een inhoudelijk/empirisch vlak, niet op een formeel/metafysisch niveau).

De transcendentale, momentane eenheid van het bewustzijn zou ik verder een numerieke (of kwantitatieve) eenheid willen noemen. Hiermee is het op-zich-zijn van het bewustzijn verbonden: één bewustzijn behoort één transcendentaal subject toe, het enige voor welke dat bewustzijn (op directe wijze) iets te betekenen heeft<sup>14</sup>. 'Numerieke eenheid' moeten we hier niet opvatten als een door een bepaalde waarnemer toegekende fundamentele gelijkheid door de tijd heen van een zeker object, maar nog fundamenteler als iets wat zichzelf *is*, ongeacht hoe wij het zien. Het is de intrinsieke, structurele of analytische eenheid van het bewustzijn, geen extrinsieke, overkoepelende of synthetische eenheid. Het transcendentale subject vertegenwoordigt de enige (niet-empirische, metafysische) eenheid die op zich *is*, die niet eerst voor en door een waarnemer (een subject) ontstaat/geponeerd wordt. Laatstomschreven eenheid zou ik "kwalitatieve eenheid" willen noemen. Zij behoort objecten toe bij de gratie van een subject dat zich het object als eenheid bewust is (ik zal het daarom ook een objectieve, empirische, conceptuele of interpretatieve eenheid noemen).

Het moge daarmee duidelijk zijn dat de subjectieve eenheid niet tot een objectieve eenheid kan worden gereduceerd (niet in objectieve termen kan worden gedefinieerd)<sup>15</sup>. Als fundamentele subjectieve eenheid is zij verder ondeelbaar (in tegenstelling tot objectieve eenheden), overeenstemmend met het feit dat mijn

---

<sup>14</sup> Zoals gezegd: het solipsisme blijft een mogelijke optie. Het fundamentele op-zich-zijn van het bewustzijn zorgt voor een bepaalde fundamentele "eenzaamheid" van (zelf)bewuste wezens (wij allen zijn in fundamenteel opzicht onontkoombaar individuen), maar vertegenwoordigt tegelijkertijd de fundamentele onafhankelijkheid van die wezens ten opzichte van elkaar en ten opzichte van de objectieve werkelijkheid (dit zal een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor individuele autonomie blijken te zijn). N.B. zoals al eerder opgemerkt: dit op-zich-zijn van het bewustzijn is geen objectief op-zich-zijn (een zekere onafhankelijkheid der dingen ten opzichte van elkaar en van waarnemers), maar "subjectief" te noemen.

<sup>15</sup> Als analytische auteurs dan ook spreken over de eenheid van het zelf als een conceptuele, reflexieve eenheid, vergeten ze de pre-conceptuele en pre-reflexieve eenheid van het transcendentale subject. Vandaar ook mijn kritiek op Kants these dat de eenheid van mijn bewustzijn wordt gevormd door de verbindende werking van de voorstelling van het *Ich denke*. De prealabele subjectieve eenheid kan niet het resultaat zijn van synthetiserende voorstellingen, zij is in iedere voorstelling namelijk al voorondersteld. Met betrekking tot het bewustzijn geldt dus een zeker atomisme.

bewustzijn mijn bewustzijn is en niet van meerdere personen in mij<sup>16</sup>. De objectieve veelheid (de veelheid aan objectieve eenheden) vindt haar bron in de ondeelbare eenheid van mijn/het bewustzijn<sup>17</sup>.

N.B. men zou kunnen opmerken dat mijn gebruik van Kants *epistemologische* transcendente filosofie te zeer *filosofisch-antropologisch* is, dat Kants notie van het transcendente subject niet zomaar in een beschrijving van het (menselijke) zelf kan worden verwerkt.

Kant vroeg zich in de *Kritik der reinen Vernunft* af hoe synthetische oordelen a priori mogelijk zijn, dat wil zeggen oordelen die kennis over de werkelijkheid uitdrukken die a priori is (die niet gebaseerd is op empirische gegevens). Hij stelt dan dat deze a-priori kennis slechts denkbaar is indien niet het subject zich primair naar het object richt, maar juist andersom, indien het subject het object door middel van zijn kenvormen constitueert. Hierdoor kan het subject synthetische a-priori oordelen vellen over (de structuur van) de objectieve, empirische werkelijkheid (omdat het die structuur er zelf "inlegt")<sup>18</sup>. Vanuit dit inzicht deduceerde hij

<sup>16</sup> De verstrooidheid of pluraliteit van het subject, noties die na Nietzsche in postmoderne filosofieën, in het bijzonder bij iemand als Foucault, opgeld doen, moeten daarom op het concrete niveau gesitueerd worden: ik kan mezelf straks wellicht als heel iemand anders dan nu bewust zijn (ik kan straks "totaal iemand anders zijn"), maar dat laat onverlet dat het bewustzijn zelf (van mijzelf als de één of de ander) op het moment dat het zich voordoet, één en ondeelbaar is. Gedachtenexperimenten over de splitsing van het bewustzijn in meerdere bewustzijnsstromen (waardoor ik als bijvoorbeeld twee personen zou blijven doorbestaan), die in analytische boeken nog wel eens voorkomen (bijvoorbeeld in *Persoonlijke aangelegenheden* van Stefaan Cuypers), getuigen mijns inziens van een onjuist beeld van het bewustzijn (als ware het een object dat je zomaar kunt delen). Iemand met bijvoorbeeld *multiple personality syndrome* heeft geen gespleten bewustzijn, maar *of* verschillende, numeriek te onderscheiden, bewustzijnsstromen "in zich", *of* één bewustzijnsstroom waarin de persoon zich als verschillende personen bewust is. Daarnaast heb ik in deel I gesteld dat "achter" verschillende rollen iets fundamenteelers schuilgaat, een motivatie (voortspruitend uit bijvoorbeeld bepaalde fundamentele behoeftes) om die verschillende rollen te spelen (te verbinden met één lichaam: één iemand speelt immers die verschillende rollen).

<sup>17</sup> Het blijkt dus dat concepten als 'zelf', 'eenheid', 'uniciteit', 'op-zich-zijn', 'subject', 'object', etc. steeds naast een concrete, empirische ook een transcendente of "metafysische" invulling kunnen krijgen (dat deze concepten zowel naar iets empirisch als iets transcendentiaals kunnen verwijzen). 'Ik' kan bijvoorbeeld verwijzen naar datgene wat zich bepaalde dingen bewust is (het "transcendentale ik") of naar als wat het zich als zijnde "ik" bewust is, naar de concrete persoon die "ik" "ben". Een term als 'transcendentaal bewustzijn' moet ook van concrete bewustzijnsinhouden worden onderscheiden (eerste duidt een soort potentie aan, tweede een actualisering/realisering). Een term als 'transcendentaal zelf' is ook overdrachtelijk: het verwijst niet naar reflexiviteit, maar naar dat wat reflexiviteit mogelijk maakt (en daarmee tot mijn zelf behoort, tot wat ik ook *ben*). Bewuste dieren bergen wel een transcendentaal subject "in zich", maar daar zij geen reflexieve vermogens bezitten, is dit geen transcendentaal *zelf* te noemen (dan slechts in metaforische zin).

<sup>18</sup> 'In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da Das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung

vervolgens het transcendentale subject (het "dat wat kent") met zijn kenvermogens.

Hiermee analyseerde hij het niveau dat als het ware voorafgaat aan het mens-zijn. Aangezien echter de mens een kennend wezen is, lijkt me Kants epistemologische analyse zonder veel problemen te kunnen worden verbonden met een filosofische antropologie. Als kennend wezen moet de mens (onder meer) omschreven worden in termen van de (transcendentale) kenvermogens waar Kant het over had. Vermogens die weliswaar voorafgaan aan het mens-zijn (logisch gezien, als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden ervoor), maar die in fundamenteel opzicht dat zijn constitueren (er constituerende momenten van zijn), tot dat zijn behoren.

#### **4.3 Husserl: de transcendentie in de immanentie**

Het onderscheid tussen de numerieke eenheid van het bewustzijn en de objectieve eenheid die de persoon over het algemeen aan zichzelf toekent in de zelfinterpretatie, wordt bij Husserl gerepresenteerd door zijn onderscheid tussen het zuivere ik (*das reine Ich*) en het empirische ik. Het empirische ik is de concrete persoon, ikzelf zoals ik mijzelf terugvind (om met Heidegger te spreken). Het zuivere ik is datgene wat zich terugvindt, dat wat zich bewust is als concreet ik (het is de formele subject-term die we als structuur in het empirische ik moeten onderscheiden).

Bij Husserl komen veel van de hiervóór besproken punten samen. Hij is in hoge mate cartesiaan te noemen (zoals ondergetekende). Husserl stelt bijvoorbeeld met Descartes dat de waarneming (als bewustzijn) onbetwifelbaar is, maar niet het bestaan van het waargenome<sup>19</sup>. Hij vindt daarom dat wij ons als filosoof primair op dit onbetwifelbare bewustzijn moeten richten. Het bestaan van de dingen dat wij ons bewust menen te zijn, moeten wij volgens hem tussen haakjes zetten, iedere uitspraak omtrent dat bestaan opschorten (de *epochè*). Via deze zogenaamde fenomenologische reductie houden we een sfeer van bewustzijn over die Husserl immanentie (de sfeer der onbetwifelbare *Erlebnissen*) noemt. Dit immanente valt niet tussen haakjes te zetten, daar het als bewustzijn immers onbetwifelbaar *is*, in tegenstelling tot het -voor de immanentie van het bewustzijn-transcendente bestaan der dingen (waar het bewustzijn zich bewust van meent te zijn)<sup>20</sup>.

Van dit immanente moeten we ons vervolgens afvragen wat de mogelijkheden-

---

sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden' (B 34).

<sup>19</sup> Vandaar dat hij het bewustzijn 'die Urkategorie des Seins überhaupt [...], in der alle anderen Seinsregionen wurzeln' (*Ideen*, p.141) noemt.

<sup>20</sup> Husserl spreekt dan ook van een 'prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen Bewußtsein und Realität' (*Ideen*, p.77), waarbij met 'Realität' de wereld der dingen wordt bedoeld; 'Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes' (p.93).

voorwaarden, de transcendente structuren ervan zijn, wat het wezenlijke eraan is. Hier komen we achter via de methode van de eidetische variatie: we variëren net zolang kenmerken van dat wat is, totdat het niet meer is wat het was; in dat geval zijn we een wezensgrens overgetrokken. Via deze methode hebben we dan een wezenlijk kenmerk van het fenomeen te pakken en zijn we zo gekomen tot een "wezensschouw" (die een soort van transcendente bevraging is).

We kunnen bijvoorbeeld bij het zien van een bepaald object het bestaan van het object tussen haakjes zetten. We houden dan de "belevenis" (van het bestaan van) een object ("het object-fenomeen") over. Vervolgens kunnen we ons afvragen of een belevenis van een object een belevenis van pluraliteit kan zijn. Dit is niet het geval. Eenheid is daarmee iets wezenlijks van het object, het is de mogelijksvoorwaarde voor het object-zijn van het object (in onze beleving). En, zoals gezien, verwijst deze eenheid naar de eenheid van het subject (dat het object als eenheid stelt).

Dit geldt in het bijzonder voor het "object" dat het zogenaamde empirische ik vormt. Het empirische ik is het ik zoals ik dat terugvind, zoals ik me mijzelf bewust ben; bijvoorbeeld als lichaam, als het geheel van de belevissen die ik in mijzelf aantref, als een in de intersubjectiviteit ingebedde persoon, etc. Dit empirische ik is het onderwerp van de filosofen die ik in het vorige deel heb besproken en die het ik, het zelf laten samenvallen met een zelfinterpretatie. Het is het ik zoals ik dat als empirisch object waarneem, "tegenkom", en met mij-zelf verbind<sup>21</sup>.

"Achter" dit empirische ik ligt het zogenaamde fenomenologische ik, het ik dat na fenomenologische reductie van het empirische (of psychologische) ik overblijft als zuiver bewustzijn (van het empirische ik). Husserl heeft het over het 'Begriff des das empirische Ich intentional konstituierenden "phänomenologischen Ich"' (*Logische Untersuchungen II/1*, p.359). Hij stelt: 'Das phänomenologisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch' (*Logische Untersuchungen II/1*, p.353): in het fenomenologische ik, dat puur bewustzijn is, worden alle (al "mijn") belevissen verbonden tot een eenheid; een eenheid die gelegen is in het feit dat het allemaal "mijn" belevissen zijn, in "mijn" bewustzijn gegeven zijn. 'Ik' (in de zin van het fenomenologische ik) staat daarmee uiteindelijk voor de *Verknüpfungseinheit* van alle ("al mijn") belevissen en dus voor datgene wat ik eerder het transcendente subject genoemd heb: datgene wat beleeft, datgene wat zich bewust is (van zijn werkelijkheid en zichzelf daarin), datgene wat (zijn wereld en zichzelf daarin) interpreteert (dus het fundamentele ik dat, ontdaan van al zijn inhoudelijke bepalingen, als zuivere *vorm* van

---

<sup>21</sup> 'Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede ist ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw.' (*Logische Untersuchungen II/1*, p.353).

het concrete ik overblijft<sup>22</sup>).

Dit fenomenologische "residu" van het empirische ik noemt Husserl in de *Ideen* het *reine Ich* of *reine* of *transzendente Bewußtsein* (zie bijvoorbeeld de ondertitel van §33). 'das reine Ich [scheint] ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten' (p.109): het zuivere ik is in alle belevenissen noodzakelijk voorondersteld (als datgene wat beleeft) en kan als zodanig niet zelf in termen van (reëel te beleven) contingente belevenissen worden voorgesteld. Het zuivere ik of het transcendentale subject is niet empirisch te vinden, maar moet veeleer gesteld worden (als iets wat, als *structuur*, in het empirische noodzakelijk moet worden voorondersteld). Het is een *absolutes Identisches* van de *Erlebnisstrom*, niet in de zin van iets objectief identieks, maar in de zin dat het (als noodzakelijk te denken structuur) "in" iedere belevenis "aanwezig" (in niet-empirische zin) is<sup>23</sup>.

Vandaar dat Husserl het *reine Ich* ook wel 'eine eigenartige - nicht-konstituierte - Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz' (p.110) noemt: het is in alle immanentie, in alle bewustzijn "aanwezig", maar toch is het niet in termen van immanentie, van belevenissen te vangen<sup>24</sup>. Voor die immanentie is het daarmee een transcendentie, maar wel een eigenaardige: niet in de zin van transcendentie van een object ten opzichte van het bewustzijn van dat object (dat zou een door een subject *konstituierte Transzendenz* zijn), maar in de zin van 'niet-bewust, niet-immanent te krijgen transcendentie'<sup>25</sup>. Met andere woorden: datgene wat zich bewust is (het bewustzijn), is zich bewust van iets, van een object, maar kan zich

<sup>22</sup> In zoverre is 'fenomenologisch (gereduceerd) ik' als benaming voor het transcendentale subject niet zo gelukkig gekozen (een keuze die wellicht samenhangt met het feit dat Husserl zichzelf als fenomenoloog wilde blijven afficheren, terwijl hij met zijn transcendentale analyse het niveau van het fenomenaal gegevene transcendeert).

<sup>23</sup> N.B. zoals gezegd duidt het transcendentale subject (het zuivere ik) geen identiteit door de tijd heen aan, maar een momentane eenheid (en het transcendentale ik van gisteren is slechts *formeel* gelijk aan het transcendentale ik van vandaag). Eenheid door de tijd heen speelt op het conceptuele niveau, op het niveau van het empirische ik (want het is een interpretatie *nu* van de dingen, van het zelf).

<sup>24</sup> *Logische Untersuchungen II/1*: 'Es kann selbst nicht Inhalt werden und ist in nichts dem gleichartig, was irgend Inhalt des Bewußtseins sein mag' (p.359).

<sup>25</sup> De term, 'de transcendentie in de immanentie', wordt in de hedendaags filosofie nog wel eens misverstaan. Het wordt vaak begrepen als aanduidend dat het subject pas iets kan zijn als het, vanuit de immanentie, naar het transcendente "toebeweegt". Het subject wordt daarin heideggeriaans, existentialistisch-ontologisch, gekarakteriseerd als die "beweging". Een boek als *La vie du sujet* van Rudolf Bernet is wat dit betreft mijns inziens exemplarisch. 'Transcendent' wordt daarin vooral als 'transcenderend' opgevat in plaats van 'transcendent voor een kennend subject'. Volgens mij is mijn meer epistemologische interpretatie van de term echter de door Husserl beoogde.

De term heeft overigens op een meer inhoudelijk niveau een analogon in de freudiaanse theorie. Volgens deze theorie zijn het *Es* (het onbewuste) en het *Über-Ich* (het geweten) bepalend voor de inhoud van het *Ich*, terwijl ze in dat bewuste ik toch niet volledig gerepresenteerd (kunnen) worden (daarmee duiden ze in die zin het andere "in" jezelf aan).

zichzelf niet direct bewust zijn (als dat wat het is: bewustzijn). Nog anders: dat wat zich betreft op, kan zich niet direct op zichzelf betrekken (als dat wat het is: betrokkenheid); het moet zich eerst "veruitwendigen", zich op het object betrekken, voordat het zich op zichzelf kan betrekken (als op een object)<sup>26</sup>.

Hierin is dan ook de waarheid van Ricoeurs *soi-même comme un autre* gelegen: het (transcendente) zelf kan zich slechts via (de omweg van) de ander/het andere tot zichzelf verhouden als tot een ander/het andere (maar daarmee is nog niet alles gezegd). Het zelf is daarmee geen zelfgenoegzaam bij-zich-zijn. In dit opzicht is het zelf inderdaad altijd een zelfinterpretatie, een zelf(re)constructie, een zelfvoorstelling<sup>27</sup>. Het andere en de ander (de intersubjectiviteit) kunnen we daarmee in dit *inhoudelijke* opzicht transcendentiaal (op een empirisch niveau) voor het zelf noemen.

Hierbij moeten we echter tegelijkertijd beseffen dat het andere en de andere slechts voor een transcendentiaal subject kan zijn (op een transcendentiaal-subjectief niveau wordt de alteriteit juist door het transcendente subject geconstitueerd)<sup>28</sup>. Een directe, adequate zelfschouw is evenwel niet mogelijk (en dit is ook niet wat Husserl bedoelde, in zoverre beoogde hij dus ook geen introspectie-filosofie<sup>29</sup>). Zelfbewustzijn is dan ook niet als een directe bewuste betrokkenheid op

<sup>26</sup> Waarbij we moeten blijven beseffen: het subject wordt wel *inhoudelijk* door het object bepaald (dit is een hegeliaans of hermeneutisch punt te noemen: de geest kan slechts via de veruitwendiging bij zichzelf terugkomen, zich slechts via zijn "*Werken*" op zichzelf betrekken), maar de *vorm* van het object (en daarmee hoe het subject aan zichzelf verschijnt) is afhankelijk van (de "categorieën") van het subject (dit is een kantiaans punt te noemen).

<sup>27</sup> Zoals gezegd is het zelf in hoge mate een "geestelijke entiteit" te noemen. Het is eerst mogelijk door iets wat we het voorstellingsvermogen kunnen noemen: wij kunnen ons onszelf voorstellen als iets (objectiefs) in de werkelijkheid, ook al zijn we ons onszelf (*als* bewust subject) niet op directe wijze bewust (maar bijvoorbeeld pas door de intersubjectiviteit). Dit voorstellingsvermogen (deze identificatie) lijkt vooralsnog datgene te zijn wat de mens van het dier (waarvan we geloven dat het geen zelfbewustzijn heeft, of in ieder geval op een andere manier) onderscheidt. Het vooronderstelt de excentriciteit van het bewustzijn, een term die in het volgende deel (over 'autonomie') belangrijk zal blijken te zijn.

<sup>28</sup> De alteriteit is wel inhoudelijk de mogelijkheidsvoorwaarde voor het zelf, maar het (transcendente) zelf is tegelijkertijd de formele mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen van de alteriteit (het object, de *Gegen-stand* is "het andere" "voor mij"). Het zelf is daarmee verder in twee betekenissen een relationele "entiteit" te noemen: als transcendentiaal zelf (als transcendente kern van het zelf), omdat dit pas iets is door het object waar het zich op betreft, en als inhoudelijk concreet zelf, omdat dit pas iets is door een verbinding van "mijzelf" met iets objectiefs (met een alteriteit). Het zelf is tegelijkertijd subject en object van de zelfinterpretatie (overeenstemmend met het reflexieve en paradoxale: 'het zelf dat zichzelf interpreteert/stelt') en pas door beide termen is het iets. Vandaar ook de juistheid van Ricoeurs opmerking: 'Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon' (*Soi-même comme un autre*, p.360).

<sup>29</sup> Hij stelt (*Logische Untersuchungen III/1*, p.363): 'Das Wahrnehmen selbst [fällt] nicht mit in den erfassenden Blick der Wahrnehmung'. Ik kan mijzelf waarnemen, maar niet als waarnemer (niet als waarnemend subject), slechts als iets anders (ik kan mij als waarnemer slechts denken, poneren, niet direct waarnemen).



het eigen bewustzijn te karakteriseren, want op het moment dat ik stel (me bewust ben) dat dit bewustzijn "van mij" is, heb ik al aan zelfconstructie gedaan (mezelf als iets onderscheiden in de werkelijkheid/het bewustzijn)<sup>30</sup>.

In de zelfinterpretatie, "het zelf dat zichzelf interpreteert als iets of iemand", wordt iets formeels (het "zichzelf") door een subject ("het zelf") verbonden met iets objectiefs ("iets" of "iemand"). Men zou kunnen zeggen: waarachtig zelfbewustzijn behelst een zekere verdubbeling van het ik: 'ik' als abstracte (en subjectieve) term die nader tot bepaling gebracht moet worden (als verwijzend naar dat wat zich van zichzelf bewust is en kan zijn) en als meer concrete (en objectieve) term (als verwijzend naar de concrete persoon die ik ben, zoals ik mijzelf zie).

Dit is ook onze situatie als (transcendentale) filosoof: wij kunnen niet direct zeggen wat het transcendentale subject precies is (we kunnen het niet direct waarnemen, het heeft geen directe inhoudelijke betekenis voor ons), maar het slechts indirect, reflexief poneren als iets wat noodzakelijk gedacht moet worden ("in" de realiteit), als iets primitiefs, als transcendentale structuur ('transcendentiaal subject' is een formele term)<sup>31</sup>. Hierdoor ontstaan ook veel problemen bij analyses van het zelf(bewustzijn): iets niet-empirisch wordt door empiristisch ingestelde filosofen gemakkelijk over het hoofd gezien of onder het vloerkleed geveegd (om zo deze uiteindelijk onverklaarbare dimensie van de empirie kwijt te raken). Het resultaat hiervan is dat het zelf geheel in immanente, empirische termen wordt omschreven (primair overigens de enige die op directe wijze betekenis voor ons hebben) en met graagte wordt gelijkgeschakeld aan de *zelfinterpretatie*, met een soort intersubjectief gevormd object (maar: wat interpreteert nu wat? wat is zich

<sup>30</sup> Hieraan valt mijns inziens niet te ontkomen: een direct bewustzijn van ons eigen zelf (ware zoiets mogelijk) zou bewustzijn blijven en zou het transcendentale zelf dat in dat bewustzijn voorondersteld is, impliciet laten. Een zelfbesef blijft een besef (dat echter niet per se op iets reëls hoeft te duiden).

Hume zocht in zichzelf naar een onveranderlijk zelf, maar kon niets vinden, slechts steeds weer andere *impressions* (een *bundle of perceptions*). Hoe kon het ook anders?: ook het "vinden" van een onveranderlijk zelf zou immers een *impression (perception)* zijn. Dit laat onverlet dat in iedere *impression* iets als een transcendentiaal zelf *gedacht* moet worden (want *bundle* duidt hier op een eenheid die niet alleen objectief is, maar ook subjectief, omdat mijn *perceptions* allen van mij moeten zijn). Kants antwoord op Humes argument was dan ook dat het transcendentale zelf niet direct te vinden was, maar dat dit concept door middel van de reflexie ge(re)construeerd moest worden.

<sup>31</sup> Habermas' kritiek op subjectfilosofieën in *Nachmetaphysisches Denken*, die erop neerkomt dat deze het subject nooit als subject, maar slechts in objectieve (intersubjectieve) termen, kunnen beschrijven, is daarmee geen kritiek, maar een karakterisering van de onontkoombare *condition humaine* (of *philosophique, consciente*). Ook bijvoorbeeld Bernet stelt in *La vie du sujet* dat het kennende subject, op het moment dat het zichzelf tot kenobject neemt, tegelijkertijd kennend subject *is*, maar slechts als object aan zichzelf kan verschijnen (en dus als dat wat het primair is, een kennend subject). Bernet heeft het zelfs over 'une scission au sein de ce sujet', want 'Le sujet transcendantal était à la fois un sujet constituant et l'observateur de cette activité de constitution' (p.20).

dit object nu bewust en waar is het een objectivering van?)<sup>32</sup>.

De onmogelijkheid van een directe zelfbetrokkenheid kunnen we het noodzakelijke gevolg noemen van de relationaliteit of, nog iets specifiek, de intentionaliteit van het bewustzijn<sup>33</sup>. Doordat dat wat zich bewust is structureel moet worden onderscheiden van dat waar het zich bewust van is, doordat de polen van de relatie (de relata) niet tot dezelfde categorieën behoren, doordat de subjectieve pool zich "veruitwendigt", kan die subjectieve pool zich niet tot zichzelf verhouden als veruitwendiging (het *is* die veruitwendiging; de relatie heeft een richting die steeds dezelfde is, er is geen weg terug "naar binnen", de relatie tussen sub- en object is asymmetrisch). Als we dit wat passiever uitdrukken: het "punt" waar het bewustzijn "arriveert" (dat wat indrukken "ontvangt"), is zelf niet iets wat arriveert of kan arriveren. Datgene wat zichzelf interpreteert/representeert/conceptualiseert is zelf niet volledig adequaat te interpreteren/representeren/conceptualiseren. Je weet wel wat je ziet, maar niet hoe je ziet (hoe het mogelijk is dat je het ziet); je weet wel wat en dat je je bewust bent, maar niet hoe dat mogelijk is<sup>34</sup>.

Daarnaast heb ik 'transcendentiaal subject' een formeel concept genoemd, verwijzend naar een noodzakelijk in het bewustzijn te vooronderstellen intentionele eenheid<sup>35</sup>. Als formele, niet-empirische (of boven-empirische/metafysische) term die duidt op een in de empirie te onderscheiden transcendente structuur, geeft het een soort van (onveranderlijke) grens van de empirische werkelijkheid aan. Iets wat daarmee zelf niet adequaat in empirische termen valt te omschrijven. Al duidt het wel op iets wat we noodzakelijk "in" die empirische werkelijkheid moeten onderscheiden (in zoverre heeft het concept dus wel werkelijkheidswaarde, duidt het op iets wat er zijn moet vóór allerhande interpretatieve en intersubjectieve constructen).

Deze onmogelijkheid om het transcendente subject, deze fundamentele

---

<sup>32</sup> Maar zoals gezegd is dit niet zo verwonderlijk. Wij hebben immers primair geen andere concepten dan empirische, concepten die naar iets verwijzen (met iets geassocieerd kunnen worden) uit onze alledaagse *Lebenswelt*. Vandaar ook het veelvuldige bezigen van ruimtelijke metaforen als structuur, veruitwendiging, etc. (vandaar ook een term als 'geestes*oog*'). We moeten echter beseffen dat dit soort metaforen iets niet-ruimtelijks (transcendentiaals) representeren.

<sup>33</sup> 'die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, [...] die Eigenheit von Erlebnissen, "Bewußtsein von etwas zu sein"' (*Ideen*, p.168). Door zijn intentionaliteit onderscheidt het bewustzijn zich principieel van datgene waar het zich bewust van is (de objecten of zijnden die gewoon op zich zijn; in de fysische natuur zijn geen intentionele verbanden; die zijn pas voor en door het bewustzijn).

<sup>34</sup> Zowel het waarom van het dat-zijn van het bewustzijn (het "bestaan" van het transcendente subject "in mij") als het (dat-zijn van het) wat-zijn (het "aanwezig-zijn" van bepaalde structuren of categorieën "in mijn bewustzijn, bijvoorbeeld dat het rode iets voor mij kan betekenen) is wellicht principieel onverklaarbaar (voor ons, primair op objectieve zaken betrokken, intentionele wezens).

<sup>35</sup> *Intentionele eenheid*, omdat dat wat zich op objecten *betreft* (in die zin "intentioneel" is), moet in fundamentele zin een eenheid zijn (want dat waarop het zich betreft, betreft het zich ook op; dat waarop het zich niet betreft, betreft het zich niet op). 'Intentionele eenheid' representeert dus de fundamentele eenheid van het bewustzijn (als betrokkenheid op).

intentionele eenheid (waarop objectieve eenheden zijn gebaseerd), deze "immanentie in de transcendentie", dit niet-empirische moment van het bewustzijn, inzichtelijk te krijgen als dat wat het op zich is, is wellicht een fundamenteel obstakel voor het volledig kunnen begrijpen van het bewustzijn<sup>36</sup>. Als ik mij afvraag hoe het überhaupt mogelijk is dat ik mij bepaalde dingen bewust ben (en dat het bewustzijn bovendien zo gedifferentieerd is, dat er zoveel verschillende soorten van bewustzijn mogelijk zijn), word ik iedere keer weer getroffen door de ongelofelijkheid van dit *fait accompli* (wellicht doordat wij gewoon zijn te denken in "binnenwereldlijke", empirische termen), door de "onwaarschijnlijkheid" ervan (dat er zoiets is als een ik dat zich van een wereld en zichzelf daarin bewust is en kan zijn, geeft soms de indruk dat er iets niet klopt)<sup>37</sup>. Dat wij het meest wezenlijke dat wij zijn (bewustzijn) waarschijnlijk nooit zullen kunnen begrijpen, dat onze kennis (die uiteindelijk ook bewustzijn is) wellicht voor eeuwig en altijd principieel beperkt zal blijven, is meer dan wonderlijk en absurd te noemen.

Husserl zegt in de *Ideen* (p.160) over het *reine Ich*: 'es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter'. Het transcendentale subject is een zuiver formeel concept. Het duidt op een transcendentale structuur, dat wil zeggen op iets wat noodzakelijk als unificerend principe (waardoor mijn belevenissen altijd van mij zijn) moet worden voorondersteld, maar daarbovenop niets betekent (het duidt niet op de ziel of soortgelijke klassiek-metafysische subjectieve entiteiten). We kunnen wellicht op die manier begrijpen *wat* het is (een intentionele eenheid), maar niet *dat* en *waardoor* het is. *Wat* (de inhoud van) het bewustzijn is, daar zijn we mee vertrouwd, de kwestie *dat* en *waardoor* het is (en dat het bijvoorbeeld zo gevarieerd kan zijn) stelt ons voor raadsels (mijns inziens vooral omdat ons begrippenapparaat er niet geschikt voor is of kan zijn). Een volledig adequaat zelfconcept (een interpretatie van onszelf als dat wat we zijn) is daarmee niet mogelijk: nooit zullen we precies kunnen weten wat we (qua bewustzijn) precies zijn en waardoor we uiteindelijk (bewust) zijn<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> In het bijzonder geldt dit voor het begrijpen van de wisselwerking tussen fysiologische processen en het bewustzijn (bijvoorbeeld de vraag hoe het mogelijk is dat fysische processen wezenlijk niet-fysische transcendentale subjecten doen ontstaan). Hierin is de extra moeilijkheid gelegen dat we een relatie moeten weten te leggen tussen dingen van verschillende categorieën: empirische versus transcendentale. Het mysterie in verband met het bewustzijn is op welke manier ruimtelijk te situeren fysische processen niet-ruimtelijk-te-situieren bewustzijn veroorzaken (een "gat" in het fysische zijn, om met Sartre te spreken), op welke manier materiële veelheid de fundamentele intentionele eenheid van het bewustzijn veroorzaakt.

<sup>37</sup> Heidegger stelt in dit verband in *Was ist Metaphysik?* (p.47): 'Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist'.

<sup>38</sup> Dat Husserl deze onkenbare of mystieke kant van het bewustzijn heeft onderkend, blijkt uit een passage uit de *Ideen* (p.163): 'Das transzendente "Absolute", das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben [waarmee Husserl het transcendentale bewustzijn bedoelt, HH], ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat': het bewustzijn überhaupt, het transcendentale subject is op zijn beurt op iets anders gefundeerd, op een

#### 4.4 Het transcendente subject bij enige andere auteurs

Na deze verhandeling over het transcendente subject wil ik nog enige andere filosofen opvoeren die een soortgelijk concept lijken te gebruiken of in ieder geval hebben voorondersteld, ook al spraken ze er in andere bewoordingen over en hebben ze expliciet Kants en Husserls transcendente filosofie en het concept van het transcendente subject verworpen. Het nut van deze verhandeling is erin gelegen het voorgaande te verhelderen, in andere woorden omschreven te zien en zo mogelijk het verworven inzicht aan te scherpen.

Zoals gezien wordt bij Heidegger het *Dasein* gekarakteriseerd als existentie, als openheid, als mogelijkheid tot zijn/bepaald worden. Nu kunnen we ons afvragen: wat existeert? wat staat uit in de wereld? De existentie, waarvan het zijn altijd van mij is, vooronderstelt een zekere fundamentele eenheid (in de pluraliteit van de wereld waarin ze "uit-staat"). De zijnswijze van het bestaan moet volgens Heidegger onderscheiden worden van het *Vor-* en *Zuhanden-sein* (het zijn van respectievelijk objecten en van de tuigen, de instrumenten). Wanneer we dit onderscheid niet maken, vergeten we het zijn en stellen het gelijk met een zijnde (een object), waarmee we de relationaliteit en temporaliteit van het zijn geen recht doen (dit doen volgens Heidegger zogenaamde onto-theologieën en de klassieke metafysica)<sup>39</sup>.

Dit relationele, uitstaande (Husserl zou zeggen: "intentionele") zijn, dat bovendien niet in objectieve termen valt te omschrijven en daarnaast ook nog een zekere fundamentele eenheid vertegenwoordigt, lijkt me zonder gevaar te kunnen worden verbonden met het concept van het transcendente subject. Heidegger zelf wilde, zoals al eerder opgemerkt, de term 'subject' niet bezigen, vanwege zijn angst dat daarmee het zijn als een zijnde zou worden gezien (subject als benaming voor de ziel of voor een soort geestelijke wereld op zich)<sup>40</sup>. Zoals ik heb proberen duidelijk te maken is deze angst ongegrond, daar het transcendente subject een unificerend principe vertegenwoordigt (waarbij 'unificerend' geen activiteit

---

*Urquelle*, een *letzten und wahrhaft Absoluten*, waar we, doordat we begripsmatig niet "voorbij" het transcendente subject kunnen, nooit aan zullen kunnen komen (en er daarom, met Wittgenstein, beter over zouden kunnen zwijgen, slechts als formele, "meta-transcendente" term kunnen poneren). Derrida's kritiek op Husserl, dat hij geen oog heeft voor het "afwezige" (niet-fenomenaal-gegevene) dat constitutief is voor het "aanwezige" (in het bewustzijn gegeven) is daarmee onterecht. Bovendien stelde Husserl dat het transcendente subject al niet direct fenomenaal gegeven kan zijn.

<sup>39</sup> We dienen hierbij op te merken dat zowel de existentie als het object-zijn relaties representeren: ook een object is pas een object voor een subject (bij Heidegger: in het *Dasein*). Het verschil is er echter in gelegen dat het zijn van de existentie altijd enkel en alleen "van mij" is, (ik: "subjectief" is), terwijl een object iets intersubjectiefs ("objectiefs") vertegenwoordigt, iets wat ook voor anderen toegankelijk is en kan zijn (als, nemen wij aan, precies hetzelfde verschijnt), iets wat (objectief) op zich is. Dit concrete bewustzijn heeft slechts één waarnemer ("ik"), dit concrete object kan er meerdere hebben (is onafhankelijk van *dit concrete bewustzijn*).

<sup>40</sup> Heidegger zelf lijkt echter, door verschil te maken tussen het *Dasein* als *In-der-Welt-sein* (als existentie) en het zijn van de wereld, toch een soort subject-object onderscheid te veronderstellen.

aanduidt), een transcendentale structuur in de werkelijkheid, een formele "entiteit" (die zonder de empirische werkelijkheid niets is, niet op zichzelf staat). Bovendien vertegenwoordigt het transcendentale subject (als structuur in het bewustzijn), zoals gezegd, een momentane eenheid, een temporeel zijn.

Een andere overeenstemming tussen Heidegger en Husserl (waar Heidegger weer zelf, mijns inziens onterecht, niet aan wilde) is zijn spreken over existentialen (ontologische zijnswijzen) en existentiëlen (ontische zijnswijzen). Existentialen, zouden we kunnen vertalen, zijn de wezensstructuren van het bewustzijn die het mogelijk maken dat bepaalde dingen *als iets* in het bewustzijn kunnen verschijnen, bijvoorbeeld als voorhanden of terhanden objecten (existentialen hebben dus betrekking op het transcendentale niveau, het niveau van het subjectieve). Existentiëlen slaan dan op een categoriale ordening van objecten, nadat deze als zodanig door het (bewust)zijn geconstitueerd zijn (zij hebben dus betrekking op het empirische niveau, op de objectieve zijnden).

Ook als Heidegger over het zijn als openheid, als mogelijkheid tot zijn, is dat gemakkelijk in Husserls terminologie te vertalen. 'Het transcendentale bewustzijn' is immers niets anders dan een formele term. Het duidt iets aan wat niets is als het zich niet op objecten betreft. Het verwijst naar pure receptiviteit, pure mogelijkheid tot zelfobjectivering/-interpretatie, tot bepaald worden (men kan zich op oneindig veel manieren tot bepaling brengen). Daarnaast vooronderstelt *de* openheid en *de* mogelijkheid ook een zekere eenheid (die samenhangt met de karakteristiek van *Jemeinigkeit* van het zijn van het *Dasein*; al interpreteerde Heidegger zelf deze karakteristiek soms te weinig fundamenteel). Verder lijkt ook Heidegger de 'transcendentie in de immanentie' op het oog te hebben als hij het heeft over 'Die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein'<sup>41</sup>.

De karakterisering van het menselijke zijn als mogelijkheid zal in deel IV en V van belang blijken. Als mogelijkheid, als bewustzijn, als het prealabele zijn dat de zelfinterpretatie mogelijk maakt (als vermogen tot zelfinterpretatie), zijn wij allen elkaars gelijken, al is de concrete inhoud van onze zelfinterpretatie, de concrete bepaling van ons zijn, nooit precies hetzelfde. Bovendien maakt het menselijke zijn als mogelijkheid autonomie met betrekking tot de zelfinterpretatie mogelijk, zoals we in het volgende deel zullen zien.

Heideggers karakterisering van het zijn als openheid komt, zoals al eerder opgemerkt, terug bij Ricoeur, met name wanneer hij het heeft over het zelf als *ouverture sur le monde*. Openheid vooronderstelt eenheid en als de metafoor van openheid wezenlijk treft met betrekking tot het bewustzijn, is het geen wonder dat het bewustzijn een fundamentele eenheid "in zich bergt" (die objectieve eenheden mogelijk maakt). Als alles wat (voor het bewustzijn) is (*le monde*) bij *de* openheid "arriveert", moet het immers allemaal door hetzelfde "kijkgaatje" (om het wat

---

<sup>41</sup> *Sein und Zeit*, p.437.

simpel uit te drukken). Al wat ik me bewust ben, ben *ik* me ook bewust, wordt derhalve in mijn bewustzijn verbonden (al moet dit niet te actief worden voorgesteld zoals Kant lijkt te doen met zijn 'spontane synthetiserende werking van de oorspronkelijke apperceptie'). Het transcendentale subject vertegenwoordigt precies dit "afvoerputje van de werkelijkheid".

Ook heeft Ricoeur het over de aporie van de *ancrage*: ik ben het steeds verplaatende middelpunt, het "anker" van mijn werkelijkheid -waardoor een niet-te-objectiveren subjectief aspect van die werkelijkheid zijn intrede doet-, terwijl ik meen dat alles in die werkelijkheid objectief en intersubjectief toegankelijk is (omdat ik over het algemeen stel dat het niet slechts mijn werkelijkheid is, maar ieders werkelijkheid). Zoals gezegd lost Ricoeur deze aporie niet op doordat hij het zelf opvat als een product van de zelfbetrokkenheid via het andere (en daarmee het transcendentale zelf, dat in die betrokkenheid is voorondersteld, miskent).

Sartre neemt Heideggers concept van de existentie over in zijn stelling dat de menselijke essentie gelegen is in de existentie, dat de existentie aan de essentie voorafgaat. Wij worden niet met vaste essenties geboren (behalve dan met die dat wij wezenlijk existentie zijn), maar moeten onszelf zelf tot bepaling brengen, onszelf zelf maken (wat "de vervloekte vrijheid" en een extreme verantwoordelijkheid met zich meebrengt<sup>42</sup>).

Sartre onderscheidt in *L'être et le néant* twee zijnswijzen (dit onderscheid lijkt op dat van Heidegger). Ten eerste is er het *en-soi*, dit is de zijnswijze der dingen. Zij zijn gewoon wat ze zijn. Deze zijnswijze moet worden onderscheiden van het *pour-soi*, het zijn van het bewustzijn (van de existentie), "dat niet is wat het is" (om Sartres paradoxale uitdrukkingwijze aan te halen). Het bewustzijn is niet wat het is, omdat het voor wat betreft het zijn ervan afhankelijk is van het *en-soi*. Bewustzijn is namelijk wezenlijk transcendentie naar het andere (zelftranscendering naar het andere toe), betrokkenheid op dat andere (op het *en-soi*). Op zich is het daarom niets, een pure leegte: 'la conscience n'a rien de substantiel, [...] elle est un vide total' (p.23), 'le pour-soi est un absolu "unselbstständig"' (p.667) (is de angst om uiteindelijk "niets" te zijn de reden achter het zichzelf interpreteren in objectieve, substantialistische termen?).

Sartre lijkt hiermee op het begrip van het transcendentale subject, van het *transcendentale* bewustzijn te doelen, op wat ik eerder een zuiver formele (op zich lege) term heb genoemd (al zou hij die term, net als Heidegger, verwerpen<sup>43</sup>). Dit moet worden onderscheiden van het *substantiële (inhoudelijke)* of *concrete* bewustzijn (waarin het is voorondersteld), dat immers -met Descartes- *un absolu*

<sup>42</sup> 'je suis condamné à être libre', 'nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres' (*L'être et le néant*, p.484).

<sup>43</sup> Bovendien is het niet helemaal zeker of Sartre met zijn ontologische karakterisering van het *pour-soi* als een transcenderen ook een epistemische transcendentie wilde aanduiden (zie mijn eerdere noot over Bernet).

*d'existence* (p.22) kan worden genoemd<sup>44</sup>. In zoverre is het bewustzijn dus wel een (subjectief) op-zich-zijn (paradoxaal genoeg gerepresenteerd door de notie van het transcendentale subject, dat tevens pure afhankelijkheid of receptiviteit aanduidt<sup>45</sup>).

Dat Sartre dit transcendentale bewustzijn op het oog heeft, lijkt te volgen uit zijn spreken over *le néant qui surgit au coeur de la conscience* (p.114), *ce trou d'être [...] au sein de l'être* (p.115). Met dit "niets" in het hart van het (concrete!) bewustzijn, dit gat in het (*en-soi*) zijn, lijkt Sartre te doelen op iets wat Husserl de transcendentie in de immanentie noemde<sup>46</sup>. 'Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi; il est comme un trou d'être au sein d'être' (p.665). En doordat er in het bewustzijn een "niets" moet "zijn" waar verder niets over gezegd kan worden (omdat het niet "iets" is), is het bewustzijn uiteindelijk onbegrijpelijk (want wij begrijpen slechts de dingen die "voor" ons zijn en niet

<sup>44</sup> 'Il n'y a d'être que pour un pour-soi' (p.254). Sartre lijkt overigens zelf 'conscience' afwisselend en enigszins verwarrend in deze twee betekenissen te gebruiken, als concreet bewustzijn en als transcendentaal bewustzijn. Spreken van "*pour-soi*" in verband met het bewustzijn suggereert bovendien dat hij het vooral over het *zelf*bewustzijn heeft (terwijl er ook niet-reflexief bewustzijn mogelijk is).

<sup>45</sup> Als transcendentale structuur in, als formeel kenmerk van, het empirische bewustzijn, is het transcendentale subject "niets" zonder dat empirische (in die zin is het pure receptiviteit, pure afhankelijkheid), doordat één bewustzijn echter slechts het bewustzijn "van" slechts één transcendentaal subject is, is het in deze zin puur (subjectief) op-zich-zijn.

<sup>46</sup> N.B. 'gat' moet natuurlijk niet ruimtelijk worden opgevat (ook al lijkt het erop dat wij slechts in ruimtelijke metaforen kunnen denken). Dit is ook het bijzondere aan het bewustzijn (als relatie tussen een gelocaliseerd object en een niet-localiseerbaar subject): het valt niet te localiseren, maar is veeleer datgene wat localiseert (Kant zou zeggen: aan de hand van de kenvormen van tijd en ruimte). Vandaar ook dat het bewustzijn geen (ruimtelijk uitgebreid) object genoemd kan worden (een fundamenteel probleem voor het correleren van bewustzijnstoestanden met fysiologische processen). Ik kan mijn pijn als pijn (als bewustzijnstoestand) niet aanwijzen, wel de wond die die pijn (mede) veroorzaakt (zelfs zonder te kijken). Maar soms hebben mensen jeuk aan een been dat er niet meer is, soms dromen wij onszelf ergens.

Overigens zou ik het bewustzijn niet, zoals Kant en Husserl, "supratemporeel" willen noemen: het bewustzijn is altijd nu, het nu is altijd "door", "voor" en "in" een bewustzijn (gegeven). Het bewustzijn/de werkelijkheid en het nu vallen samen (alles is "in" tijd, in het "vliedende" nu). Hierbij zou ik willen opmerken dat de betekenis van onze "temporele" werkelijkheid wel eerst mogelijk is door de structuur van verleden-heden-toekomst, zoals Heidegger terecht heeft opgemerkt, maar dat het bewustzijn zelf (bijvoorbeeld van die betekenis) altijd momentaan is, altijd nu. Bewustzijn is niet-ruimtelijk omdat het juist datgene is wat zich op het ruimtelijke betreft. We kunnen echter niet analoog stellen dat het bewustzijn buiten-tijdelijk is omdat het datgene is wat zich op iets temporeels betreft; die betrekking zelf is immers tijdelijk, veranderlijk.

Naast de niet-ruimtelijke-localiseerbaarheid van het bewustzijn tegenover de localiseerbaarheid van objecten kunnen we nog twee andere wezenlijke verschillen tussen bewustzijn en materiële objecten opnoemen, te weten de onbetwifelbaarheid van het bewustzijn (wat ik me bewust ben, ben ik me ook daadwerkelijk bewust) versus de betwifelbaarheid van het bestaan van materiële objecten (Descartes) en de ondeelbaarheid van de subjectieve eenheid versus de geconstrueerde objectieve eenheid.

de dingen "achter" ons).

Doordat het bewustzijn transcendentie is, *mogelijke* betrokkenheid op het *en-soi*, en zich als zodanig aan het objectieve *en-soi* kan onttrekken (het "nietigt" of "nietst"), is de menselijke vrijheid mogelijk (in de zin van het bewust kunnen overstijgen van concrete, objectieve standen van zaken). Doordat wij als bewustzijn "niet zijn wat we zijn", kunnen wij het mogelijke concipiëren en nastreven: 'pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité-humaine, en tant qu'elle est elle-même, soit autre chose qu'elle-même' (p.136). De mens is naast concrete bepaaldheid, feitelijkheid, daardoor ook *pro-jet*: ik ben iets (*en-soi*) en iets nog niet (*pour-moi*)<sup>47</sup>. Ik ben, met Heidegger, geworpen *ontwerp*. Ik zal deze mogelijkheid van het bewustzijn om het concrete (de concrete realiteit of het concrete bewustzijn) te kunnen overstijgen met Plessner in het volgende deel de excentriciteit van het (menselijke) bewustzijn noemen<sup>48</sup>.

Als laatste filosoof die iets onderkend heeft wat ik (in het spoor van Kant en Husserl) het transcendentale subject genoemd heb, wil ik Wittgenstein opvoeren. In de *Tractatus* stelt hij: 'Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt' (5.632), 'Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird' (5.633), 'Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nichtpsychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß "die Welt meine Welt ist". Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze -nicht ein Teil- der Welt' (5.641).

Datgene wat zich het empirische ("het gezichtsveld") bewust is; het subject ("het oog") is niet in empirische termen te vatten ("het oog zelf is geen deel van het gezichtsveld"), het subject is geen (inhoudelijk) deel van de wereld, maar haar grens (ik zou zelf zeggen: een onderdeel in haar structuur; en niet op empirische gronden kunnen we tot het "bestaan" van die structuur besluiten, maar slechts op transcendentale: "niets aan het gezichtsveld wijst erop dat het door een oog gezien wordt"<sup>49</sup>). De werkelijkheid is slechts "door", "voor" en "in" iets wat geen (deel

<sup>47</sup> Sartre noemt in verband hiermee de (Heidegger: oneigenlijke) zelfinterpretatie puur in concrete, intersubjectieve termen een teken van *mauvaise foi*: niet zijn wat je (toch ook) bent.

<sup>48</sup> Daarom ben ik het niet eens met Sartres bewering dat de vrijheid al met het bewustzijn gegeven is ('La liberté du pour-soi apparaît donc comme son *être*', p.524). Vrijheid, liever gezegd: autonomie, is mijns inziens eerst mogelijk voor en door een speciaal soort, "excentrisch", bewustzijn, zoals ik in het volgende deel zal betogen.

<sup>49</sup> Er is uiteindelijk slechts bewustzijn van de inhoud van het gezichtsveld. Niet het oog ziet, het oog is immers maar een ding, maar *wij* zien (wij bewuste wezens), weliswaar met behulp van onze ogen. Misschien kunnen we wel nooit, zoals Otto Duintjer stelt in *Rondom Metafysica* 'een kern in ons bewustzijn die aan *alle* gepraat voorafgaat' (p.8) volledig begrijpen. Wittgenstein: 'Die Lösung des



van de) werkelijkheid is ("door", "voor" en "in" een "niets").

Het bewustzijn, als een relatie tussen het "binnenwereldlijke" met deze grens van de wereld, deze transcendentie in de immanentie, dit "gat in het zijn", dit "punt zonder uitgebreidheid waar impressies van het object arriveren", deze "singulariteit", dit "afvoerputje van de werkelijkheid", deze *ouverture sur le monde*, deze mogelijkheid tot zijn, deze intentionele betrokkenheid op het zijnde, kan derhalve niet geheel in objectieve termen worden gevat. Dit doordat mijn bewustzijn altijd enkel en alleen van mij is (subjectief is, verbonden met één enkele *ouverture sur le monde*).

Subjecten die zichzelf niet alleen in empirische maar ook in transcendentale termen interpreteren (hetgeen, met Heidegger, een *eigenlijk* zelfverstaan mag heten), zijn zich de algemene momenten van het menselijke/bewuste zijn bewust en hebben daarmee inzicht in een bepaalde fundamentele gelijkheid tussen zichzelf en de ander (het andere bewustzijn). Ze begrijpen dat wij als mogelijkheid tot zijn allen in zekere fundamentele zin mensen zonder eigenschappen zijn, iedereen hadden kunnen zijn<sup>50</sup>.

#### **4.5 Nagel: de blinde vlek van het zelf**

Een auteur uit de analytische hoek van de wijsbegeerte die de noodzaak van het onderscheiden van een niet-objectiveerbare dimensie in het bewustzijn verdedigt, is Thomas Nagel. In zijn boek *The view from nowhere* stelt hij: 'The good, like the true, includes irreducibly subjective elements' (p.8). Iets verderop heet het: 'Reality is not just objective reality' (p.27). In verband hiermee betoogt hij dat wij mensen geneigd zijn om ons subjectieve perspectief te bevestigen (als zijnde het juiste perspectief), maar dat wij dat perspectief tegelijkertijd willen overstijgen om zo een objectiever wereldbeeld te verkrijgen. Een objectief wereldbeeld zou de wereld vatten zoals ze op zich is, dus onbemiddeld door enig specifiek perspectief. Hiermee verbonden is het zogenaamde *perspectiveless or objective self* (p.61). Dit is dat deel van het zelf (dat Nagel bij ieder zelf in meer of mindere mate aanwezig ziet) dat van zijn eigen subjectieve perspectief afstand neemt en alle mogelijke perspectieven in zijn wereldbeeld tracht te incorporeren<sup>51</sup>. Dit concept van het

---

Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit' (*Tractatus* 6.4312).

<sup>50</sup> Net zoals bij Descartes de pure twijfelaar (het pure bewustzijn) overblijft op het moment dat de twijfelaar inziet dat iedere empirische bepaaldheid aan hemzelf betwifelbaar is, zo blijft ook de *Mensch ohne Eigenschaften* als pure essentie/existentie over wanneer hij zich niet inhoudelijk met iets of iemand identificeert.

<sup>51</sup> 'the perspectiveless subject [...] constructs a centerless conception of the world by casting all perspectives into the content of that world' (p.62). N.B. het grootste gedeelte van Nagels boek handelt over waarden(objectivisme: hij tracht een objectieve ethiek te verdedigen; deze is echter nooit helemaal te bereiken, hetgeen iets tragisch heeft). Bovendien lijkt zijn analyse meer empirisch dan transcendentaal gericht te zijn. Ze kan mijns inziens echter ook epistemologisch en transcendentaal opgevat worden.

objectieve zelf kan worden verbonden met het concept van het zelf als mogelijkheid tot zijn: het zelf dat niet geheel met zijn concrete inhoud samenvalt, maar nog iets meer wil zijn dan dat.

Op het moment dat het zelf een objectief beeld van de werkelijkheid en zichzelf tracht te construeren, merkt het dat dit doel wel benaderd, maar nooit bereikt kan worden: alle kennis, zelfs van een kennend subject dat objectiviteit nastreeft, zal altijd een subjectief, perspectivisch moment blijven houden. Nagel drukt dit als volgt uit: 'However often we may try to step outside ourselves, something will have to stay behind the lens, something in us will determine the resulting picture, and this will give grounds for doubt that we are really getting any closer to reality' (p.68).

Hoe objectief ons beeld van de werkelijkheid ook moge zijn, het blijft toch *ons* beeld; wij zijn degene die achter de lens blijven staan en onszelf niet volledig in het objectieve beeld kunnen incorporeren. We kunnen ons eigen perspectief op de werkelijkheid niet volledig objectiveren, want die objectivering zelf is met ons zelf (ons objectiverende perspectief) verbonden, is van ons eigen doen (hierdoor is overigens de mogelijkheid van een zeker scepticisme altijd gewaarborgd). 'It seems to follow that the most objective view we can achieve will have to rest on an unexamined subjective base', 'The idea of objectivity thus seems to undermine itself' (p.68): volledige objectiviteit zou in nihilisme ontaarden. Om die volledig objectiviteit te kunnen bereiken, zouden we namelijk ook onze eigen objectiverende activiteit, verbonden met onze eigen *subjective base*, op het spel moeten zetten.

Iedere kennis zal dus altijd in zekere mate subjectief, perspectivisch blijven; een *View from nowhere* is uiteindelijk onmogelijk<sup>52</sup>. Hoe de wereld op zich is, blijft voor ons uiteindelijk verborgen, doordat wij nooit volledig zullen kunnen articuleren "hoe we er zelf inzitten", hoe ons perspectief onze kennis bemiddelt: 'we cannot get entirely outside ourselves' (p.128). Van iets in onszelf moeten we blijven uitgaan (precies van onze manier van kennen, van objectiveren).

In kantiaanse termen vertaalt zou dit zo iets zijn als: we kunnen de wereld, zoals ze op zich is, niet kennen, omdat onze kennis van die wereld altijd al door onze kenvormen en categorieën wordt bemiddeld; we blijven aan die kenvormen gebonden en al onze kennis is bijgevolg gerelateerd aan die kenvormen. Het *Ding an sich* van de wereld (met onszelf als kennend subject daarin) blijft voor ons onbereikbaar. Onze werkelijkheid is altijd de fenomenale werkelijkheid (zoals ze ons verschijnt), niet de noumenale werkelijkheid (die "achter" of "onder" de fenomenale moet worden gedacht)<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Objectiviteit is daarmee een (nooit volledig te realiseren) regulatief idee voor filosofisch-realistten.

<sup>53</sup> Nagel zelf haalt dit onderscheid overigens zelf ook aan (p.101 e.v.). De ontwikkelingen in de moderne fysica lijken overigens de zinvolheid van dit onderscheid aan te tonen. Veel verschijnselen uit onze belevingswereld hebben fysische verklaringen gekregen in termen die ver van die wereld aflaggen (bijvoorbeeld quantum-mechanische of relativiteits-theoretische). Het licht dat wij in verschillende kleuren waarnemen, blijkt bijvoorbeeld uit "fotonen met verschillende golflengtes" te

Wij zijn hier vooral geïnteresseerd in de onkenbare dimensie van het zelf (die ik met het concept van het transcendentale subject heb verbonden). Wijzelf, onze manier van kennen (de structuur van ons bewustzijn), is precies datgene wat voor ons in meest fundamentele zin gedeeltelijk verborgen blijft, wat we niet volledig (objectief) kunnen kennen, wat Nagel 'the core of the self that lies at the center of the blind spot' (p.128) noemt. In al ons kennen is er een blinde vlek, precies dat wat kent, het oog dat zichzelf niet kan zien: 'every objective view will contain a blind spot, and cannot comprehend everything about the viewer himself' (p.128)<sup>54</sup>. Het zelf dat zichzelf objectief wil beschouwen en daarvoor zijn eigen concrete zelf volledig zou moeten transcenderen, merkt dat aan die transcendering een grens is, die precies gelegen is in de basis van het transcenderen (in wat we "het vermogen tot transcenderen" kunnen noemen). Een zekere *givenness of the self* (p.119) valt niet te relativiseren (slechts op straffe van nihilisme, dat dus dicht tegen een radicaal objectivisme aanligt).

Met het wijzen op deze niet-objectiveerbare dimensie van het zelf lijkt Nagel (al dan niet impliciet) dus op iets als een transcendentaal subject en zijn kenvormen (kenstructuren) te wijzen (die mede bepalen hoe de werkelijkheid en het concrete zelf verschijnen). Deze indruk wordt bevestigd door de volgende passages omtrent het mijn-zijn van mentale toestanden: 'being mine is not a phenomenological quality of my experiences and [...] qualitative similarity is here neither a necessary nor a sufficient condition of numerical identity' (p.37), 'our true nature and the principle of our identity may be partly hidden from us' (p.39). Het fundamentele (pre-reflexieve) mijn-zijn van mijn ervaringen duidt op een zeker niet-fenomenologisch (niet-in-de-empirie-gegeven) kenmerk van die ervaringen. Dit kenmerk impliceert de numerieke eenheid van of "in" die ervaringen, een eenheid die niet in termen van kwalitatieve identiteit valt te analyseren. Het waarom van het principe dat mijn bewustzijn (altijd) van mij is (en bijgevolg daarvan *dat* ik mij überhaupt bewust kan zijn) zou daarom wel eens (gedeeltelijk) voor ons verborgen kunnen blijven.

Als dit zo is, dan is volledige objectieve (zelf)kennis een onbereikbaar ideaal geworden, omdat kennis altijd gerelateerd is aan het (gedeeltelijk onkenbare) kennende subject (kennis zal daarom altijd relatief en beperkt blijven). Dit stemt overeen met het structurele verschil tussen het zelf (als zijn) en de zelfinterpretatie dat ik voorgesteld heb. Onze zelfinterpretatie zal nooit volledig adequaat kunnen worden, omdat een deel van dat wat geïnterpreteerd wordt (het zelf zelf) voor ons ondoorzichtig blijft, zal blijven wijken bij (zelf)onderzoek. Ik zal nooit exact weten wat ik qua bewustzijn precies ben (en derhalve niet wat ik precies zou

---

bestaan. Maar ook de fysische belevingswereld verwijst uiteindelijk naar het noumenale (niet-fysisch-beschrijfbaar).

<sup>54</sup> Waarbij bovendien volgens Nagel geldt: 'The conditions of objectivity that I have been defending lead to the conclusion that the basis of most real knowledge must be a priori and drawn from within ourselves' (p.83).

kunnen). Zelfs God, gekarakteriseerd als bewust wezen, zou zichzelf, als Hij bestaat, niet volledig kunnen verklaren, niet precies kunnen weten wat en waarom Hij is. Hij *is* uiteindelijk gewoon (als Hij is). Met het bewustzijn is een onoplosbaar probleem ontstaan. Zelfbewuste, begrijpende wezens blijven zichzelf uiteindelijk een raadsel (de fundamentele oorzaak van religie? maar zeggen dat God ons geschapen heeft, is geen afdoende, bevredigende verklaring; want wat is God en waardoor is Hij, kan Hij zijn?). Filosofie verwijst daarmee naar het mystieke (zonder het daar verder, met Wittgenstein, over te kunnen hebben)<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Het bewustzijn is een mysterie, maar dat geldt ook voor het bestaan van materie, zoals de moderne fysica, en dan vooral de quantum-mechanica, laat zien (ook de natuurkunde gebruikt bij haar verklaringen van de werkelijkheid bepaalde primitieve concepten die naar zaken verwijzen die verder niet te verklaren vallen).



## Hoofdstuk 5: Karakter

*one weakness of the recent philosophical  
literature is that so few contributors  
take account of Kant's work*

Joel Kupperman, *Character*

### **5.1 Inleiding**

Als het over karakter gaat, moeten we oog hebben voor een zekere vóórgegevenheid. Karakter moet niet alleen in situationistische zin worden begrepen, maar ook in essentialistische zin. Het vormt daarmee (ten dele) een prealabel subjectief zijn, echter niet op een transcendentiaal, maar op een empirisch-inhoudelijk niveau (het gaat vooraf aan bewuste, actieve, zelfinterpreterende subjectiviteit). Dit prealabele empirische zijn is in twee opzichten bepalend voor de inhoud van de zelfinterpretatie (omdat het ten eerste een motivationele kracht is achter die zelfinterpretatie en ten tweede, ten dele, object is van die zelfinterpretatie). Ik zal mijn eigen positie in een vergelijking met die van Joel Kupperman trachten te verhelderen.

### **5.2 Karakter als empirisch prealabel zijn**

'Karakter' kunnen we definiëren als het geheel aan min of meer constante disposities (de geneigdheid tot bepaald gedrag) en gedragspatronen die een persoon specifiek definieert. Ik zal 'karakter' vooral opvatten als dat wat je uiteindelijk drijft, dat wat bepaalt wat je neigingen zullen zijn (waardoor je gedrag bepaalde constanten vertoont), en niet zozeer als een verzameling specifieke eigenschappen waaraan een persoon te herkennen valt (en daardoor in een bepaalde categorie ondergebracht kan worden). 'Karakter' wordt daarmee vooral een subjectieve en ontologische term en niet zozeer een objectieve/intersubjectieve en epistemologische.

In verband met de notie van karakter is er in de hedendaagse filosofie en psychologie een discussie gaande tussen het zogenaamde situationisme en het essentialisme. De eerste stroming vat het karakter op als een soort sociale (en daarmee metafysische) fictie, iets wat wezenlijk situatie-bepaald is, vluchtig, voornamelijk schijn (van stabiliteit/constantheid van de persoon). Gedrag "voortkomend uit karakter" wordt uiteindelijk volledig ingegeven door (sociale) situaties, niet door iets stabiels in de persoon zelf (dat er vóór die situaties al zou zijn). Karakter wordt gezien als vooral een kwestie van zelfinterpretatie. Etymologisch gezien betekent 'karakter' ook 'stempel', 'inkerving'. In de discussie karakter als *nature* of *nurture* wordt de *nurture*-kant als essentieel gezien: karakter als het resultaat van conditionering.

Het essentialisme ziet het karakter als de onveranderlijke essentie van een persoon, een vóórgegeven feit, een persoonlijke realiteit (iets stabiels; zo praten we

er over het algemeen ook over in onze lekenpsychologie, in onze geneigdheid mensen simplistisch "vast te leggen"). Het beschouwt het karakter als *nature*, die vooral wordt bepaald door de genetica van een persoon. Hiervoor spreekt het inzicht dat de "inkerving" van een persoon iets vooronderstelt wat "ingekeerd" wordt, iets wat bepaalt in hoeverre men ontvankelijk is voor een bepaalde conditionering. Dit vóórgegeven karakter gaat aan de zelfinterpretatie vooraf.

De moeilijkheid van deze discussie heeft ermee te maken dat het toekennen van karakter aan een bepaalde persoon in hoge mate problematisch is. Anders uitgedrukt: de precieze ontologische status van karakter(trekken) is tot nog toe niet helemaal duidelijk. Op basis van gedragingen (het enige wat objectief gezien toegankelijk is) wordt gesteld dat iemand een bepaald karakter heeft. Karaktertrekken worden gezien als de (niet-direct-waarneembare) oorzaak "achter" dat gedrag ('hij doet dat *omdat* hij dat karakter heeft'). Dit is een vorm van abductie te noemen. 'Karakter' is de centrale notie in de menselijke taxonomie/typologie die wij doorlopend bedrijven. Veel waardeoordelen over onszelf en anderen zijn oordelen over diens karakter en over het algemeen ethisch geladen ('hij heeft een goed/slecht karakter'). De realiteit van karaktertrekken (die bijvoorbeeld door de deugdenethiek voorondersteld wordt) is echter problematisch (en daarmee de geldigheid van onze morele waardeoordelen in termen van karaktertrekken). Doordat karakter niet direct valt waar te nemen, blijft een fenomenologie ervan een hachelijke zaak. Want wat is nu precies dat waarvan we denken dat het intenties en gedragingen veroorzaakt en verklaart?

Mijn eigen positie in deze is dat het situationisme en het essentialisme deelwaarden vertegenwoordigen. Hoe je bent, wat je doet, hoe je je gedraagt, wat je karakter is, is situatie-afhankelijk, afhankelijk van conditionering, van hoe je jezelf interpreteert (onder invloed van anderen). Aan karakter zit inderdaad een aspect van intersubjectieve bepaaldheid. Je karakter hangt af van de omgeving, bijvoorbeeld de cultuur, waarin je opgroeit. Als je in een ander land bent, lijken de mensen wat betreft karakter vaak op elkaar. Dit komt doordat ze typische gedragingen en uitdrukkingswijzen gemeen hebben die als eerste opvallen (vooral degene die verschillen van de jouwe). Men zegt ook wel dat er in een cultuur een beperkt aantal mogelijke karakters voorradig is en dat wij er één uitkiezen die het beste bij ons past (en waar wij onszelf vervolgens vaak geheel mee vereenzelvigen<sup>1</sup>).

Tegelijkertijd moet er echter bij de persoon iets worden onderscheiden wat vóórgegeven is (iets wat vóórsociaal, fundamenteel subjectief is) en zich niet laat verloochenen, iets wat stabiel is en bepaalt wat onze neigingen en gedragingen

---

<sup>1</sup> Zoals gezien omschrijft Ricoeur het jezelf toekennen van een bepaald karakter als een zelfinterpretatie in de vorm van een idem, waarbij het (mogelijk actieve) ipse-karakter van de zelfinterpretatie gemakkelijk wordt vergeten (een bepaald karakter toekennen aan jezelf of aan iemand anders heeft ook soms iets artificieels, iets onwaarachtigs). Hij benadrukt in verband met karakter ook het belang van literaire fictionele personages waarmee wij ons (kunnen) identificeren.

zullen zijn. Al bij zuigelingen zijn verschillende karakters typen te onderscheiden. Karakter in deze zin heeft veel met lichamelijke te maken en is waarschijnlijk grotendeels genetisch bepaald (het is vreemd te denken dat onze genen wel mede bepalen hoe we eruit zien, maar niet hoe we ons "van nature" gedragen, wat onze neigingen zullen zijn, wat we van belang zullen vinden, welk karakter we zullen hebben)<sup>2</sup>. Eeneiige tweelingen, bijvoorbeeld, blijken zich, zelfs als ze bij de geboorte gescheiden worden, toch grotendeels parallel te ontwikkelen.

We moeten daarom karakter als "eerste en tweede natuur" onderscheiden (disposities op een fundamenteel en op een meer reflexief niveau). Karakter is een combinatie van (vóórgegeven) zijn en wording. Een onderscheid dat overeenstemt met Kamlers onderscheid tussen *causal* en *character identity*, tussen karakter als vóórgegeven natuur (causaal bepaald en causerend) en als iets wat ten dele reflexief/autonoom ontwikkeld kan worden door middel van identificaties<sup>3</sup>. Dit laatste is een uitgangspunt van de deugdenethiek: door deugdzaam te handelen ontwikkelt men een deugdzaam karakter (als "tweede natuur"): morele *gewoontevorming*.

Karakter is iets wat zeer moeilijk te veranderen valt (en wat betreft bepaalde facetten van de persoonlijkheid schier onmogelijk), zelfs als we hier heel bewust mee bezig zijn. Maar als de wil daartoe sterk is, is het toch niet geheel en al onmogelijk. De ervaring leert echter dat, ook al veranderen mensen, ze in fundamenteel opzicht toch hetzelfde blijven<sup>4</sup>. Karakter is iets waartegen men ten dele passief staat (iets wat vóórgegeven is, aangeboren, waarmee men zich "terugvindt"; in zoverre is het karakter ook als "het andere in jezelf" te ervaren, iets wat weerstand aan je wil, aan hoe je wil zijn, kan bieden) en mogelijk ten dele actief.

Ik wil hier de nadruk leggen op karakter als een prealabel praktisch subjectief *zijn*. Dit prealabele zijn moet niet zozeer op een transcendentiaal niveau gesitueerd worden, maar op een empirisch niveau<sup>5</sup>. Dit omdat het op het niveau speelt van concrete, specifieke disposities en gedragingen. Het behoort dus tot het concrete, inhoudelijke zelf. Men zou kunnen zeggen dat karakter metafysisch gezien

<sup>2</sup> Wellicht is hier ook ruimte voor het freudiaanse concept van het *Es* (en wellicht van het *Über-Ich*). Wie en wat je bent, in de zin van welk karakter je hebt, wordt -naast door sociale interactie- ook bepaald door je meest primaire driften, neigingen, angsten, verlangens, etc. (het *Ich* dat bepaald wordt door het *Es*, het *Über-Ich* en sociale interactie).

<sup>3</sup> Kamler gebruikt 'karakter' daarmee overigens op een iets andere manier dan ik dat doe.

<sup>4</sup> In deel III zal ik bovendien betogen dat de autonome keuze, bijvoorbeeld om het eigen karakter te veranderen, een bepaalde richting op te sturen, noodzakelijk naar karakter als vóórgegevenheid verwijst, naar iets wat we fundamentele waarden (een fundamenteel gevoel van belangrijkheid van bepaalde zaken) of een fundamenteel zelf kunnen noemen, een prealabele praktische subjectiviteit (dat wat er autonoom voor kiest zich zus of zo te bepalen). Ricoeur (*Le volontaire et l'involontaire*, p.333): 'Le caractère est la nécessité la plus proche de ma volonté'. Karakter in de zin van vóórbepaaldheid, beperkt autonomie, maar maakt haar paradoxaal genoeg mogelijk, is er noodzakelijk in voorondersteld.

<sup>5</sup> Ik gebruik hier de term 'prealabel' omdat karakter (in *empirische* zin) voorafgaat aan concrete subjectiviteit, aan het kiezende en zichzelf interpreterende subject.



contingent is (men kan zich zichzelf, als *Mensch ohne Eigenschaften*, met een heel ander karakter voorstellen, dan zou men nog steeds een mens zijn)<sup>6</sup>, maar empirisch gezien noodzakelijk (omdat karakter bepaalt wie en wat je fundamenteel - *inhoudelijk*- bent, verwijst naar wat wezenlijk is voor de concrete persoon die je bent; dit geldt helemaal voor karakter als "eerste natuur"; karakter als "tweede natuur" behoort meer tot de mogelijkheden-dimensie van de persoon).

Karakter is in twee opzichten bepalend voor de zelfinterpretatie.

Ten eerste als een gedeelte van het object van de interpretatie: dat wat je zelf bent. In zoverre kan men het hebben over de adequatie van de zelfinterpretatie, het zelfoordeel, in termen van karaktertrekken (en over *zelfontdekking*, de ontdekking-na zelfanalyse- van wat je karakter is en altijd al was en in zoverre je identiteit door de tijd heen mede kan constitueren). Bijvoorbeeld iemand die van nature een hoogmoedig karakter heeft, moet zich eerlijkheidshalve, wil hij realistisch zijn, wel als zodanig interpreteren (zichzelf de eigenschap van hoogmoedigheid toekennen) en niet als een bescheiden mens.

Ten tweede vormt karakter als vóórgegeven empirisch zijn de motivationele basis die de zelfinterpretatie stuurt of drijft. Achter zelfinterpretaties gaan bepaalde basale motivaties schuil die (ten dele) verklaren waarom men zich precies als zus of zo interpreteert. De van nature hoogmoedige persoon zal bijvoorbeeld geneigd zijn zichzelf te interpreteren in termen van superioriteit ten opzichte van anderen. Dit laatste aspect is dus te situeren aan de subject-kant (in praktische zin) van de zelfinterpretatie.

Wat je bent is hier dus weer in twee opzichten bepalend voor wat je van jezelf maakt en kunt maken (dit hangt samen met het dubbele karakter van het zelf als object en subject -'subject' hier in empirische zin begrepen- van de zelfinterpretatie)<sup>7</sup>.

Omgekeerd is het ook zo dat onze zelfinterpretatie ons karakter in meer reflexieve zin kan bepalen. We kunnen bijvoorbeeld tegen onszelf zeggen: 'ik ben zus of zo, ik heb dit of dat karakter', en vervolgens onze gedragspatronen aan die zelfdefiniëring aanpassen (waarbij vaak een zeker opportunisme en/of gemakzucht een rol speelt). Het jezelf toekennen van een bepaald karakter kan duiden op een dimensie van activiteit met betrekking tot die zelfinterpretatie: 'ik ben zus of zo' vooronderstelt ook 'ik ben iets wat tegen zichzelf zegt dat hij zus of zo is'.

<sup>6</sup> Men zou kunnen zeggen dat het hebben van een bepaald karakter een contingente relatie aanduidt tussen het transcendentale en het empirische zelf.

<sup>7</sup> Als karakter in de zin van subjectieve vóórgegevenheid vooral met onze specifieke biologische constitutie te maken heeft (zoals ik gesteld heb), is onze biologie op drie niveaus werkzaam bij de zelfinterpretatie. Ten eerste als algemene mogelijkheden-voorwaarde voor (het zijn überhaupt van) de zelfinterpretatie (als we ervan uitgaan dat fysiologische processen het bewustzijn veroorzaken), ten tweede dus als een sturende kracht met betrekking tot de inhoud van onze zelfinterpretaties en ten derde -indien de zelfinterpretatie adequaat wil mogen heten- als (ten dele) dat wat geïnterpreteerd wordt.

Hiermee doet een zekere contingentie, een mogelijke relativering van die zelfdefiniering haar intrede<sup>8</sup>.

De verhouding tussen zelf, zelfinterpretatie en karakter blijkt dus een complexe te zijn.

### **5.3 Kuppermans 'karakter'**

Aan de hand van Joel Kuppermans *Character* wil ik wat meer conceptuele helderheid met betrekking tot 'karakter' scheppen (vooral in verband met de verhouding tussen karakter en het zelf). Zijn werkdefinitie van dit begrip: 'X's character is X's normal pattern of thought and action, especially with respect to concerns and commitments in matters affecting happiness of others or of X, and most especially in relation to moral choices' (p.17). Kupperman verbindt 'karakter' sterk met moraliteit. Dit is niet zo vreemd, omdat we in onze vaak moreel geladen oordelen over anderen regelmatig zeggen dat hij of zij een goed of slecht karakter heeft.

Daarnaast gebruiken we 'karakter' in een nog iets andere zin in een uitdrukking als 'hij heeft (een sterk) karakter'. Hiermee bedoelen we dat die iemand voor zijn waarden en overtuigingen opkomt, er echt achter staat, dat hij weet wat hem te doen staat en zich bij het maken van zijn keuzes niet te veel laat beïnvloeden door anderen (een associatie die Kamlers 'character identity', zoals gezien, heeft). Kuppermans definitie van 'sterk karakter': 'X has a strong character if and only if X's normal pattern of thought and action, especially in relation to matters affecting the happiness of others or of X (and most especially in relation to moral choices), is strongly resistant to pressures, temptations, difficulties, and to the insistent expectations of others' (p.14). Deze betekenis van karakter is in verband met de identiteit van de morele persoon belangrijk, omdat de morele persoon iemand moet zijn die zich in hoge mate met zijn morele waarden identificeert, die morele waarden niet kan relativiseren (wat dit betreft is een morele *Mann ohne Eigenschaften* dan ook niet mogelijk).

Kupperman vat het zelf primair op als iets wat achter het ontwikkelen van een karakter zit: 'one can maintain a sense that there is something like a self that underlies, and takes on, character' (p.21). Verder stelt hij: 'The same Self might have a different character' (p.23), 'one could imagine anyone, including oneself, as having a very different character. No one's use of I, in other words, connotes an essence that that person must have' (p.40)<sup>9</sup>. Karakter is iets wat door een zelf

<sup>8</sup> Het jezelf als iemand met een bepaald karakter identificeren is vaak ten dele gebaseerd op gewoontevorming, op verstarde keuzes. De passiviteit kan dus een actieve oorsprong hebben.

<sup>9</sup> Bij dit laatste citaat zou ik willen opmerken dat het ik inderdaad wellicht geen inhoudelijke essentie bezit, maar formeel of structureel gezien wel een essentie heeft (gerepresenteerd door het concept van het transcendentale ik). We moeten bijvoorbeeld in ieder geval iets zijn wat een bepaald karakter kan hebben, een bepaald karakter met zichzelf verbinden kan, dus in ieder geval een (reflexief) bewustzijn bezitten.

geconstrueerd wordt (en daarmee in fundamentele zin contingent is)<sup>10</sup>. Kupperman heeft het in dit verband over 'a shadowy self: a being who has taken on characteristics but can be imagined without them' (p.40).

Met dit *shadowy self* lijkt Kupperman iets in de zin te hebben wat ik eerder, in navolging van Heidegger, een zelf als mogelijkheid (om tot bepaling te komen) genoemd heb. Deze indruk wordt versterkt doordat ook Kupperman de dubbelheid van het ik (*the double-sidedness of I*, p.39) heeft opgemerkt; een dubbelheid die Husserl uitdrukt met zijn onderscheid tussen het (formele, on- of vóórpersoonlijke) zuivere ik en het concrete, empirische ik: 'in its primary function, the word [het woord 'ik', HH] looks impersonal, but this leaves open the possibility of secondary functions that are quite reverse' (p.39), 'On the one hand, I, like here and now, is a place-marker: it indicates what will be taken as a fixed point, as an origin in the coordinate system of the world. It intrinsically has no more content than this. On the other hand, it can be used to refer to something like a content: to the relatively stable characteristics that a person has' (p.40).

Kupperman refereert hier ook aan het kantiaanse punt van de synthetiserende werking van het bewustzijn: 'For the self to be synthesized, there must be a single consciousness or something very like it. One may ask what makes *this* possible?' (p.41)<sup>11</sup>. In verband hiermee maakt hij een onderscheid tussen het zelf en het zelfbewustzijn (de zelfinterpretatie), zoals ik dat zelf ook gemaakt heb: 'there is not only self, but also self-consciousness', 'The primal self, the true self, is a wide range of possibilities, as we realize in our dreams and fantasies.', 'in this view, character cannot be self. It is merely a structure that a self erects' (p.43)<sup>12</sup>.

Ik zou bij Kuppermans stellingnames willen opmerken dat we iets als een transcendentiaal zelf moeten vooronderstellen, iets wat zich zijn eigen karakter bewust kan zijn, iets met de mogelijkheid een bepaald karakter te hebben of te ontwikke-

<sup>10</sup> Kamler benadrukt de integrerende functie van karakter: 'Character is a major agent in integrating a life' (p.143), 'character requires connections through time' (p.178). Hierin lijkt overigens een zekere cirkel verborgen: door middel van ons karakter vormen we een zekere (inhoudelijke, conceptuele) eenheid in ons leven, doordat we eenheden vormen (*connections* maken) kunnen we een karakter vormen.

<sup>11</sup> Zoals gezegd is deze laatste vraag mijns inziens dus uiteindelijk onbeantwoordbaar (door de ondoorzichtigheid van het transcendentale subject).

<sup>12</sup> Terzijde: Kupperman geeft een indeling van de verschillende visies op het zelf (zie p.20). Ten eerste is er de *Enduring Self view*, die vooral lijkt terug te gaan op Descartes (in het zelf zit iets wat constant blijft). Daarnaast is er de *No Self view* die vooral door de boeddhisten wordt aangehangen. En tenslotte is er de *Constructed Self view*, het zelf als een constructie, als een mogelijk project, die Kupperman vooral verbindt met de naam van Sartre. Hierbij zou ik willen opmerken dat me de eerste visie inhoudelijk gezien onjuist lijkt (er is geen onveranderlijke substantie onder of achter het zelf te onderscheiden), maar formeel juist (de transcendentale structuur van het zelf is onveranderlijk). De tweede visie lijkt me in beide opzichten onjuist (we hebben zowel een transcendentiaal als een concreet zelf). De derde visie lijkt me inhoudelijk (ten dele) juist, formeel onjuist.

len<sup>13</sup>. 'Karakter' moet echter ook de betekenis hebben van iets wat je (empirisch gezien) meegekregen hebt, wat je in jezelf aantreft en wat dus op twee manieren je zelf (in de betekenis van zelfbeeld) bepaalt. In zoverre kunnen we dus ook zeggen dat juist iets (iemand) met een bepaald karakter een bepaald zelf ontwikkelt, in plaats van alleen maar andersom. Op deze laatste dimensie ligt wat mij betreft ook de nadruk, omdat, zoals gezegd, het heel lastig is om je karakter te veranderen.

Het zelf bepaalt daarmee niet primair het karakter, het is juist het karakter dat het zelf (als zelfinterpretatie) doorslaggevend bepaalt. Kupperman zelf lijkt overigens deze lezing van het begrip 'karakter' (als iets "in" je-zelf wat meegekregen is) later in het boek wel te gebruiken: 'The summary judgment that people have little control over their characters is compatible with cases in which an individual has a fair amount of control over some aspects of character. Cases of very little control, however, represent the norm' (p.57). Hij haalt Jonathan Glover aan: 'Self-creation "can be at best partial"' (p.55). Deze passages lijken enigszins in tegenspraak met de meer activistische uitdrukkingwijze van "het zelf dat een karakter construeert (opricht)".

De interpretatie van 'karakter' als iets waartegenover men passief staat gebruikt Kupperman in zijn analyse van de relatie van dit begrip met 'verantwoordelijkheid'. Hij stelt dat we weliswaar mensen over het algemeen niet verantwoordelijk kunnen houden voor hun karakter (omdat ze dat grotendeels niet zelf hebben gekozen), maar dat we ze toch verantwoordelijk houden voor daden die ermee in overeenstemming zijn. En wel vanwege twee redenen.

Ten eerste een functionele, consequentialistische reden. Als we mensen niet meer voor hun daden verantwoordelijk houden, betekent dit dat ze hun neigingen over het algemeen zonder meer zullen volgen en is het hek van de dam (iemand verantwoordelijk houden kan dus als een soort rem werken).

Ten tweede omdat karakter niet met noodzaak tot een bepaalde handeling hoeft te leiden (er is geen causale verbinding tussen dispositie en handeling; ook een slechte persoon kan het goede kennen en doen; in zoverre moet gedrag ook niet te makkelijk met karaktertrekken gecorreleerd worden). De in miserabele omstandigheden opgegroeide potentiële moordenaar moeten we voor een eventuele moord verantwoordelijk houden (en straffen), omdat hij zo van die moord kan worden afgehouden en hij -ondanks zijn agressieve karakter, waar hij misschien niets aan kan doen- toch de vrijheid heeft om ervan af te zien (dit nemen we in ieder geval aan), wetende dat het verkeerd is (al is die vrijheid beperkter, moeilijker te bereiken, dan bij mensen met een beter karakter, met een betere opvoeding, met meer -moreel- geluk).

Ik zal de kwestie van activiteit en passiviteit met betrekking tot karakter hier voorlopig laten rusten (om er in deel V, in verband met moreel karakter/deugdzzaamheid, op terug te komen). Waar ik evenwel met nadruk op wil wijzen is, dat

---

<sup>13</sup> Iets wat uiteindelijk ongrijpbaar is. Kupperman haalt zelf Ryle aan die sprak van de 'systematic elusiveness of "I"' (p.25).

we, naast een dimensie van formele of structurele bepaaldheid van de zelfinterpretatie (waar ik in dit deel de nadruk op gelegd heb) en de intersubjectieve inhoudelijke bepaaldheid van die interpretatie (te situeren op een empirisch niveau; zie het vorige deel), ook iets moeten onderscheiden als een dimensie van prealabele subjectieve *inhoudelijke* bepaaldheid. Iets wat we een prealabele praktische subjectiviteit kunnen noemen (die de zelfinterpretatie in twee opzichten, aan de subject- en de object-kant van de zaak, op een empirisch niveau mede bepaalt<sup>14</sup>).

---

<sup>14</sup> Deze vóórbepaaldheid is overigens wel iets wat, als alle *inhoudelijke* bepaaldheid, in fundamentele zin contingent is (in tegenstelling tot de noodzakelijke transcendentale *vorm* van de zelfinterpretatie), en daarmee in principe te veranderen.

## Samenvatting en conclusie

Door middel van de transcendente methode deduceert men uit de empirie de transcendente voorwaarden voor het optreden van die empirie, de transcendente structuur van de empirische werkelijkheid. Omdat die werkelijkheid ons uiteindelijk in het bewustzijn gegeven is, moet de transcendente filosofie zich in het bijzonder bezighouden met de transcendente structuren van het bewustzijn. Deze zijn structuren van receptiviteit die het mogelijk maken dat de werkelijkheid die vorm heeft die ze voor het waarnemende subject heeft. Het zijn daarmee (transcendente) bewustzijnsvermogens te noemen, die bepalen hoe het subject zich op het object betreft en kan betrekken. Het zijn de kenvormen waarmee het kennende subject de werkelijkheid te lijf gaat, die haar mede constitueren. De transcendente structuur van het subject bepaalt mede de verschijningswijze van de wereld, waardoor ze dat is wat ze is.

Als meest fundamentele structuur heb ik de intentionele betrokkenheid blootgelegd, iets wat ik het transcendente subject heb genoemd, een intentionele eenheid die als pure receptiviteit niet volledig in empirische of objectieve termen valt te omschrijven. Een ondeelbare of ook wel numerieke eenheid die een zeker (subjectief) op-zich-zijn van het bewustzijn vertegenwoordigt (waardoor mijn bewustzijn altijd enkel en alleen van mij is) en waarop objectieve, perceptuele, conceptuele of interpretatieve eenheden zijn gefundeerd (erdoor worden mogelijk gemaakt). Deze fundamentele subjectieve eenheid vormt daarmee onder meer de mogelijkheidsvoorwaarde voor identiteit door de tijd heen, het jezelf (*nu*) toekennen van een zekere continuïteit als (zelfbewust) persoon (waarbij overigens ook het lichaam, het geheugen en de intersubjectiviteit een bemiddelende rol spelen). Daarbij opgemerkt dat het transcendente subject als structuur in het bewustzijn (dat altijd *nu* gegeven is) een momentane eenheid vormt (de zelfinterpretatie moet dan ook ieder moment opnieuw tot bepaling komen).

In deel I heb ik al aangegeven dat het zelf niet volledig kan samenvallen met de zelfinterpretatie, met wat we over onszelf vertellen, maar dat we ook oog moeten hebben voor het *vermogen* tot zelfinterpretatie (ons moeten afvragen wat de zelfinterpretatie mogelijk maakt). Dit vermogen heb ik verbonden met een zelf als zijn, een prealabel zelf of zijn (dat het interpretatieve niveau overstijgt, voorafgaat aan de intersubjectiviteit; het zelf kan daarmee niet volledig samenvallen met een sociale constructie; het moet al wat zijn vóórdat het zichzelf interpreteert; het moet al mogelijke interpretator zijn). Het vermogen tot zelfinterpretatie is niet geheel van een empirisch-psychologische orde, precies door de transcendente structuren die erin kunnen worden onderscheiden. Slechts voor een (reflexief) bewustzijn kan de zelfinterpretatie iets zijn, voor een transcendentaal subject, waarmee dus een niet-empirische dimensie van dit vermogen haar intrede doet. Het transcendente subject is op het meest fundamentele niveau datgene wat zichzelf interpreteert, dat wat die interpretatie "heeft", zich op zichzelf betreft, en daarmee het meest basale constituerende moment van de zelfinterpretatie.

Hieruit kunnen we concluderen dat het zelf iets is met een dubbel karakter: aan de ene kant is het de concrete (ten dele intersubjectief bepaalde) zelfinterpretatie, aan de andere kant het prealabele zijn of zelf dat die zelfinterpretatie mogelijk maakt, het transcendentale zelf (ik ben niet alleen HH, maar ook het naamloze iets dat tegen zichzelf zegt dat hij HH is<sup>1</sup>). Deze dubbelheid hangt samen met de reflexiviteit van het zelf als subject en object van de zelfinterpretatie (de zelfinterpretatie is een interpretatie van het zelf dat je bent, vanuit het zelf dat je bent). Aan de ene kant is het zelf het intersubjectieve object van deel I (in zoverre hebben Angelsaksische en hermeneutische filosofen gelijk; in deze *inhoudelijke* betekenis is het zelf ook relationeel), aan de andere kant is het datgene wat dat object mede constitueert, de vorm ervan bepaalt, dat aan welke het object verschijnt (in zoverre is ook het transcendentale zelf *formeel* relationeel: het is, als intentionele betrokkenheid op, niets zonder het object waarop het zich betreft<sup>2</sup>).

De *inhoud* van de zelfinterpretatie is contingent-empirisch (en daarmee relatieveerbaar), maar niet haar *vorm*, die is algemeen en noodzakelijk, niet-empirisch, transcendentiaal. Als ik in China was opgegroeid had ik nog steeds hetzelfde fundamentele vermogen tot zelfinterpretatie gehad, maar had de concrete inhoud van mijn zelfinterpretatie er heel anders uitgezien (maar ook in dat geval zou het noodzakelijkerwijs *mijn* zelfinterpretatie geweest zijn).

Kortom: op een inhoudelijk, conceptueel niveau is "de" Angelsaksische en hermeneutische benadering van het zelf (als intersubjectief bepaalde zelfinterpretatie) wel juist, maar wat betreft de formele kant van de zaak behoeft ze aanvulling vanuit de transcendentale filosofie.

Het transcendentale zelf, de "transcendentie in de immanentie", is wat ik zou willen noemen het on- of vóórpersoonlijke, pre-reflexieve (aan de zelfbetrokkenheid voorafgaande) kern-zelf, het metafysische zelf. Als niet ruimtelijk localiseerbaar "gat in het zijn", als "oorsprong" van (het "coördinatenstelsel" van) de wereld, als niet-empirisch, niet-volledig-conceptualiseerbaar moment van het bewustzijn, als het geheel van alle transcendentale structuren waarmee ik mij op mijn werkelijkheid betrek, vertegenwoordigt het een mystieke dimensie van het bestaan. Iets "in" mijzelf, een onherleidbare, niet-tot-het-objectieve-reduceerbare, subjectiviteit, kan ik niet volledig representeren of volledig begrijpen (waarom of waardoor ik dat ben wat ik meest fundamenteel ben: bewustzijn).

Ik kan mij niet direct op mijzelf betrekken als dat wat ik (ook) ben, nooit zal ik kunnen weten wat ik precies ben (hetgeen noopt tot een zekere bescheidenheid: niet alles van het bestaan kan ik begrijpen, heb ik in de hand). Uiteindelijk weet ik niet waardoor het mogelijk is dat ik mij bewust ben van mijn werkelijkheid en mijzelf. Ik kan mezelf niet direct zien, ik zie slechts. Ik weet wel dat ik zie, niet

<sup>1</sup> 'Mick Jagger is just a guy who thinks he's Mick Jagger', zo karakteriseerde een collega-artiest de zanger met de grote lippen.

<sup>2</sup> Hierbij opgemerkt dat het als (subjectieve) intentionaliteit tegelijkertijd paradoxaal genoeg, door de *Jemeinigheid* van het bewustzijn, fundamenteel op zichzelf staat.

hoe ik zie. Een volledig adequate zelfinterpretatie, een complete zelfarticulatie, is dus een onmogelijkheid (en niet alleen vanwege de complexiteit van het zelf of eventueel vanwege het freudiaanse onbewuste, maar door de uiteindelijk ondoorzichtige transcendentale dimensie van het zelf<sup>3</sup>).

Het transcendentale zelf vertegenwoordigt, zoals gezegd, daarnaast het subjectieve op-zich-zijn van het bewustzijn en daarmee bijgevolg het concreet-individuele en momentane karakter van de zelfinterpretatie (*ik* moet mijzelf en mijn werkelijkheid *op ieder moment* interpreteren, niet de gemeenschap waartoe ik behoor). In deze fundamentele zin is ieder (qua bewustzijn) een individu te noemen (ook al zou iedereen zich op dezelfde manier interpreteren). Met Anthony Cohen kunnen we daarmee stellen dat individualiteit van alle (bewuste, zelfinterpreterende) tijden is, al valt het individualisme wellicht een moderne westerse uitvinding te noemen<sup>4</sup>. 'Individu' en 'zelf' zijn daarmee geen begrippen waarvan de betekenis volledig binnen de context van een taalgemeenschap begrepen moet worden: ze verwijzen namelijk ook naar iets "in" de werkelijkheid, iets "in" onszelf (wat we waarschijnlijk nooit volledig zullen kunnen begrijpen).

In verband met het zelf als zijn (dat het object is van de zelfinterpretatie) heb ik het gehad over de adequatie van de zelfinterpretatie (wat je van jezelf kunt maken is afhankelijk, in *twee* opzichten, van wat je bent). Een adequate zelfinterpretatie is een zelfinterpretatie in termen van dat wat je (ook en meest fundamenteel) bent. Het is een interpretatie van zichzelf in meer algemene, niet-contingente termen, als iets wat zichzelf interpreteert (iets wat het algemene vermogen tot zelfinterpretatie bezit), als mogelijkheid tot zijn die je (ook) bent (Heidegger), als bewustzijn, als pure receptiviteit, als (inhoudelijke) onbepaaldheid, als existentie, als grens van de werkelijkheid, als *identifier* (Kamler). Dit is een meer formele zelfconceptie (in transcendentale termen) te noemen dan de meer concrete zelfbepaling van jezelf

<sup>3</sup> Bovendien: als mogelijkheid tot zijn, als openheid voor het andere, als onbepaaldheid, is het zijn van het zelf niet uitputtend (in termen van al zijn mogelijkheden) te beschrijven. Bijvoorbeeld in verband met karakter kunnen we stellen dat er in een bepaalde cultuur maar een beperkt aantal rollen en karakters voorradig zijn en als ik mij volledig met één van die mogelijkheden identificeer, vermink ik mezelf in zekere zin. We kunnen daarnaast ook niet met zekerheid stellen wat we in bepaalde (nieuwe) situaties zouden doen (men denke bijvoorbeeld aan vragen als: wat had jij in de oorlog gedaan?).

Nog weer een andere, meer algemene reden voor de principiële onmogelijkheid van een volledige zelfarticulatie is gelegen in de gebrekkigheid van de taal: taal is discreet, de werkelijkheid continu. Ondanks de bemiddelende rol van de taal in mijn beeld van de werkelijkheid kan niet alles in taal gegeven zijn. Het zelf als zijn is daarmee nooit uitputtend te beschrijven, omdat het continue nooit volledig in discrete termen is te vangen.

<sup>4</sup> Overigens is het de vraag of Cohen met 'individualiteit' hetzelfde bedoelt als ik (als duidend op de fundamentele individualiteit van het bewustzijn). Hij lijkt het in *Self Consciousness* vooral te verbinden met een universeel besef van de eigen onderscheidenheid ten opzichte van anderen, dus met iets op een meer empirisch niveau. Als term ('individualiteit' tegenover 'individualisme') vind ik het echter goed bij mijn stellingname passen.



als empirische persoon<sup>5</sup>.

Als mogelijkheid, als onbepaaldheid, kunnen we stellen, had ik ieder ander kunnen zijn (omdat iedere concrete bepaling, iedere inhoud van het zelf metafysisch contingent is, had de inhoud van mijn zelf dezelfde kunnen zijn als die van ieder ander -metafysisch gezien, in theorie). Een adequate zelfinterpretatie is een interpretatie waarin een fundamentele gelijkheid van mijzelf en de ander (als vermogen tot zelfinterpretatie) geïncorporeerd is, waarin niet slechts onze verschillen worden benadrukt (zoals in deze pluralistische tijd te doen gebruikelijk is), maar ook onze fundamentele overeenkomst (een overeenkomst die niet het gevolg is van een gedeelde intersubjectieve horizon, maar metafysisch van aard is). Dit besef van de fundamentele gelijkheid van mijzelf en de ander, waardoor we kunnen stellen dat ieder in fundamentele zin *hetzelfde* is, ook al is niemand *dezelfde* (door het op-zich-zijn van het bewustzijn), het besef dat ik (als) de ander had kunnen zijn, kan aanzetten tot een basishouding van tolerantie en respect ten opzichte van de ander.

Dit is in verband met het begrijpen van de ethische persoon belangrijk, vooral in verband met zijn rationaliteit (de rationaliteit van de ethische motivatie). Een transcendentaal-filosofisch blootleggen/articuleren van de algemene structuren van het bewustzijn is daarom ook voor de ethiek van wezenlijk belang en kan een tegenwicht bieden voor de te sterk particularistische en localistische tendensen binnen onze "postmoderne" cultuur. Belangrijk is het besef dat achter alle cultureel en genetisch bepaalde verschillen, achter alle contingent te noemen zelfinterpretaties, iets algemeen zit wat ons allen gelijk (en daarmee gelijkwaardig) maakt (tussen mensen *qua* mensen zijn meer overeenkomsten dan verschillen aan te wijzen, net als tussen filosofen overigens). *Als* bewustzijn transcendeert ieder de concrete bepaaldheid en de concrete zelfbepaling. In plaats van tegen onszelf te zeggen dat we primair blank, zwart, man, vrouw, homo-, heterosexueel, Duitser, Hollander, etc. zijn (met het gevaar dat degenen die niet bij die identificaties passen als inferieur worden beschouwd), zouden we onszelf en de ander in eerste en laatste instantie als mens (als bewust wezen met bepaalde algemene transcendentale structuren) moeten zien, als in fundamenteel opzicht gelijken<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> N.B. wat ik ben is pluraal (al ben ik daarmee niet noodzakelijk gefragmenteerd): ik ben lichamelijkeid, spreker, actor, lid van bepaalde gemeenschappen, iemand met bepaalde bezigheden, met een zeker wereldbeeld, een bepaalde geschiedenis, etc. Vandaar ook de onjuistheid van Meads radicale sociaal-determinisme: mijn zelf is niet slechts een cultureel artefact. Het intersubjectieve is niet alles wat het behelst, we moeten bijvoorbeeld ook oog houden voor biologische en metafysische aspecten van het zelf. Bovendien is wat ik het meest fundamenteel ben, en wat mij als mens onderscheidt, (reflexief) bewustzijn, "geest". In het algemeen kunnen we stellen dat hermeneutische en Angelsaksische filosofen de waarheidsvraag met betrekking tot het zelf uit de weg lijken te willen gaan (in hun gelijkstellen van het zelf met een interpretatie zonder direct object van interpretatie).

<sup>6</sup> Daarnaast identificeren mensen zich mijns inziens te sterk met hoe ze eruit zien, welke maatschappelijke positie ze bekleden, met hun leeftijd, met zaken als hoe goed ze kunnen voetballen, etc. Ook de medemens wordt in mijn ogen te veel op dit soort gronden gekarakteriseerd en gewaardeerd (waar

De relatie van dit deel met het volgende over autonomie is als volgt te leggen. Autonomie, in de zin van praktische zelfbepaling, vooronderstelt een zelf dat zichzelf kan bepalen, dat wil zeggen een zelf met bepaalde transcendentale vermogens die het in staat stelt zichzelf te bepalen. Daarnaast vooronderstelt ze het hebben van een bepaald concreet zelfbeeld ('dit ben ik, dus dit wil ik') en daarmee dus een zelf als vermogen tot zelfinterpretatie (zoals dat in dit deel beschreven is). Ook in verband met de autonome persoon is een transcendentale analyse gewenst (wat maakt hem transcendentaal-filosofisch gezien mogelijk?). Deze analyse zal ik aan de hand van Plessner uitvoeren.

Tevens zal ik betogen dat er voor de autonome persoon, naast transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden, ook mogelijkhedenvoorwaarden op een empirisch niveau aan te wijzen vallen. Zelfbepaling vooronderstelt een subject van die zelfbepaling, iets wat zichzelf bepaalt en op een bepaalde manier bepalen wil. Dit subject zou ik een prealabel *practisch* subject van de zelfbepaling willen noemen, een subject dat als zodanig primair op een empirisch niveau gesitueerd moet worden en niet op een transcendentaal niveau. Dit koppelt met mijn karakterisering van het vóórgegeven karakter als een prealabele *practische* subjectiviteit.

In mijn analyse van autonomie zal ik nu dezelfde tactiek toepassen als bij de analyse van het zelf. Eerst zal ik een empirisch autonomie-begrip behandelen (dat van de analytische filosofen Frankfurt en Dworkin) en dit begrip vervolgens onderzoeken op zijn transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden (met behulp van Plessners concept van excentriciteit). Een parallel met de eerste twee delen zal daarbij opvallen: autonomie is een kwestie van zelfinterpretatie (je moet, om autonoom te kunnen zijn, jezelf als autonome persoon interpreteren), maar tegelijkertijd van zijn (je moet de vermogens bezitten om jezelf daadwerkelijk te kunnen bepalen; en dat is niet louter een interpretatieve kwestie).

---

vaak ook een zeker opportunisme, een zekere "politiek" bij komt kijken).



**Deel III:**

**Autonomie**



## Inleiding

*Qui serait assez insensé pour mourir sans  
avoir fait au moins le tour de sa prison?*

Marguerite Yourcenar, *L'Oeuvre au Noir*

Wat betekent autonomie? Wat maakt haar mogelijk? In hoeverre en op welke manier kunnen wij haar realiseren? Wat is de verhouding tussen passiviteit en activiteit met betrekking tot menselijke subjectiviteit? In verband met het zelf is vooral van belang: in hoeverre kunnen wij eigenlijk autonoom genoemd worden met betrekking tot de bepaling van ons eigen zelf, onze identiteit, onze zelfinterpretatie?

Autonomie betekent letterlijk 'zelfwetgeving' (*autos-nomos*). De meer moderne vorm hiervan is zoiets als 'zelfbepaling', 'het jezelf richting geven (en dit niet primair door anderen of de omstandigheden laten doen)'. Autonomie vooronderstelt derhalve een (bewust, willend) zelf (*ik bepaal mijzelf*, op basis van wat *ik* wil), maar omgekeerd wil het hebben van een zelf nog niet zeggen dat je autonoom bent (dat je echt zelf dat zelf bepaalt)<sup>1</sup>. In het 'zelf je-zelf bepalen' is sprake van reflexiviteit en evenals bij de zelfinterpretatie is het zelf in zekere zin subject en in zekere andere zin object van de zelfbepaling. Waar echter in deel I 'zelfbepaling' vooral in de meer epistemische zin van 'zelfdefiniëring' of 'vaststelling van het zelf' is gebruikt, moet deze term hier meer praktisch worden verstaan als 'actieve controlerende werking van het zelf op zichzelf'<sup>2</sup>.

Precies in die reflexiviteit situeren analytische filosofen als Frankfurt en Dworkin autonomie. Zij verbinden autonomie met niveaus van reflexie: op het moment dat je je wil bepaalt door je (één reflexie-stap) hogere-orde verlangen en je identificeert je met dat verlangen -dat wil zeggen je hogere-orde verlangen is je

---

<sup>1</sup> Zoals ik al eerder opmerkte, duidt het concept van het transcendentale subject (of transcendentaal zelf) op een dimensie van receptiviteit van het subject (waarbij 'subject' dus in de oorspronkelijke betekenis van 'subjectum' -'onderliggende' of 'onderdaan'-, kan worden verstaan). Autonomie speelt echter op het niveau van een concreet subject met een concrete wil ("die het transcendentale subject zich bewust is"). Ook bijvoorbeeld Kants situering van de vrijheid op het noumenale niveau is daarom in wezen niet juist (vrijheid kan pas betekenis krijgen op het *fenomenale* niveau).

<sup>2</sup> 'Bepaling' krijgt dus meer de betekenis van dit woord zoals in uitdrukkingen als 'de premier bepaalt wat er gebeurt' en niet zoals in 'de bioloog bepaalt de broedtijd van de kaapse sternvogel'. Vanwege het feit dat het zelf, door zijn "geestelijke" karakter, in zekere (inhoudelijke) zin pas ontstaat op het moment dat we het bepalen (in de zin van interpretatief vaststellen), lopen de epistemologische en de meer praktische betekenis van 'zelfbepaling' echter enigszins door elkaar. Op het moment dat je bepaalt (vaststelt) wie en wat je bent en wat je zelf wil, geef je jezelf tegelijkertijd (mede) inhoud, breng je jezelf tot bepaling (met Ricoeur: *attestation de soi* is zowel een zelfkennen als een zelfstellen). Wie en wat je bent en wat je zelf wil, is afhankelijk van wat je van jezelf maakt ('maakt' is hier trouwens ook weer in twee betekenissen te verstaan).

volitie-, kun je autonoom genoemd worden. Deze theorie, die ook wel het Frankfurt/Dworkin-model van autonomie wordt genoemd, zal ik behandelen in hoofdstuk 6. Daar zal ik ook andere Angelsaksische filosofen behandelen wier theorieën een aanvulling op het model vormen. Ik zal het namelijk bekritisieren om het gebrek aan aandacht voor het begrip van vóórgegeven waarde (dat in het model impliciet voorondersteld is).

De auteurs die de revue passeren, zullen benadrukken dat hun theorie geen aanspraak wil maken op een begrip als de kantiaanse noumenale vrijheid, op 'vrijheid' in meer metafysische zin. Bijvoorbeeld het feit dat mijn hogere-orde volitie bepaalt wat mijn wil is, wil nog niet zeggen dat ik ook in absolute zin autonoom ben (mijzelf volledig bepaal), dat bijvoorbeeld ook die hogere-orde volitie autonoom door mijzelf bepaald is. Zij willen dan ook geen uitspraak doen in het determinisme-debat (is de mens echt metafysisch vrij? kan hij echt op bepaalde momenten zichzelf geheel zelf bepalen?). Over het algemeen willen ze slechts aangeven wat autonomie voor ons betekent, wat het inhoudt of kan inhouden dat wij onszelf als autonoom *interpreteren*, wat het zelf bedoelt wanneer het stelt dat het zichzelf bepaalt vanuit zichzelf<sup>3</sup>.

Dit interpreteren laat in principe ruimte voor de betekenisvolheid van 'autonoom

---

<sup>3</sup> Overigens vallen de betekenissen van 'autonomie' en 'vrijheid' niet precies samen. Van dieren kunnen we bijvoorbeeld zeggen dat ze vrij zijn (als ze kunnen doen waartoe ze geneigd zijn), maar over het algemeen zullen we ze niet autonoom willen noemen (daarvoor missen ze een zekere reflexiviteit, een zeker zelfbewustzijn, en een zeker zelfbepalend vermogen). Daarnaast kun je in zekere zin autonoom genoemd worden in de onvrijheid (Sartre bijvoorbeeld stelde dat hij zich nergens vrijer, dat wil hier zeggen autonomer met betrekking tot zijn eigen denken, voelde dan toen hij krijgsgevangene was). Vrijheid lijkt daarmee meer verbonden met (de afwezigheid van) "uitwendige" beperkingen, en autonomie meer met "interne" (je kunt jezelf autonoom bepalen, ook in onvrije omstandigheden). Met 'vrijheid' wordt vaak zogenaamde "negatieve" vrijheid (de afwezigheid van uitwendige belemmeringen voor gewilde handelingen) bedoeld, met 'autonomie' zogenaamde "positieve" vrijheid (een kunnen, een vermogen/mogelijkheid hebben om zelf je wil te kunnen bepalen en op basis daarvan te handelen, doordat aan bepaalde randvoorwaarden is voldaan).

De verbinding tussen autonomie en vrijheid is erin gelegen dat, als je autonoom bent, jij zelf, vanuit jezelf, in (interne) vrijheid bepaalt wat je (zelf) wil doen; dat zelf moet dus vrij zijn (op zich staan, niet doorslaggevend beïnvloed worden door de alteriteit, in radicale zin een soort Aristotelische onbewogen beweging van zichzelf zijn). Daarnaast rijst altijd de vraag of het autonome zelf kan doen, vrij is van uitwendige beperkingen om te doen, wat het wil doen; alleen als dat het geval is, is dat zelf waarlijk autonoom. Echte autonomie lijkt dus in verschillende opzichten vrijheid te vooronderstellen (maar niet noodzakelijkerwijs andersom). Vaak worden 'autonomie' en 'vrijheid' in de literatuur echter door elkaar gebruikt.

Gerald Dworkin noemt in zijn artikel 'The Concept of Autonomy' uit de bundel *The inner citadel* (Christman) 'vrijheid' een *local* en 'autonomie' een *global concept* (p.60). Autonomie speelt voor hem op het niveau van de persoon, van waarden, op de schaal van een langere periode. Vrijheid is momentaan, er is geen persoon voor nodig die zichzelf aan de hand van waarden op de langere termijn richting geeft. Ik heb te allen tijde de vrijheid mijn huis in brand te steken, maar dat zou geen autonomie betekenen (omdat ik dat niet wil). Autonomie is daarmee ook een kwestie van zelfinperking, een inperking van mijn handelingsvrijheid/-ruimte.

*zijn*', van 'het vermogen jezelf daadwerkelijk actief te bepalen', voor 'autonomie' in meer ontologische zin. Met andere woorden: we moeten onderscheid maken tussen autonomie in empirische/practische en in metafysische/ontologische zin. Daarmee kunnen we betekenis geven aan het begrip van de adequatie van het jezelf als autonome actor interpreteren.

- Dit onderscheid tussen het jezelf als autonoom interpreteren en autonoom zijn moet gemaakt worden, omdat je jezelf autonoom kunt waken zonder het te zijn. Het kan bijvoorbeeld gebeuren dat wij denken autonoom en rationeel te hebben gehandeld en te hebben gedacht, maar dat we achteraf moeten constateren dat wij helemaal niet zo autonoom en rationeel waren (maar ons veeleer lieten gezeggen door bijvoorbeeld ons on(der)bewuste, door bepaalde basale driften of angsten, door ons geweten, door de heersende meningen, etc.; en wellicht is het allemaal wel, zoals Nietzsche meende, een kwestie van onpersoonlijke *Wille zur Macht*).

Aan de andere kant is het zo dat het geloof in de eigen autonomie een mogelijkheidsvoorwaarde genoemd kan worden voor het überhaupt autonoom zijn<sup>4</sup>. Het is pas mogelijk om jezelf te bepalen als je ervan uitgaat dat je het ook echt kunt (een vermogen daartoe bezit dat je kunt aanspreken). Voor je autonoom kunt zijn, moet je weet hebben van je eigen vermogen om autonoom te zijn. Pas dan kun je dat vermogen bewust gebruiken (soms kunnen mensen ook meer en zelfstandiger dan ze zelf denken; wat je kunt is voor een deel afhankelijk van wat je denkt te kunnen). Autonomie vooronderstelt een willend zelf dat zich er bewust van is dat het zichzelf bepaalt, dat het vanuit zichzelf handelt. Anders uitgedrukt: voor je een actief handelend subject, een autonome actor, kunt zijn, moet je jezelf als zodanig (kunnen) interpreteren. Het jezelf als autonoom interpreteren actualiseert (om het aristoteliaans uit te drukken) de potentialiteit om autonoom te zijn.

De mogelijkheidsvoorwaarden voor autonomie liggen daarmee zowel op een interpretatief of empirisch niveau (hierbij speelt de invloed van de gemeenschap weer een bemiddelende rol<sup>5</sup>) als op een ontologisch of transcendentiaal niveau

<sup>4</sup> Analooft geldt dat voor vrijheid wetenschap van de eigen vrijheid noodzakelijk is. Als de gevangene ervan uitgaat dat hij opgesloten zit, ook al is de celdeur in werkelijkheid niet vergrendeld, is hij in zekere zin wel vrij, maar tegelijkertijd toch in een andere zin onvrij. Kant stelde in de *Kritik der praktischen Vernunft* zelfs het bewustzijn van vrijheid met vrijheid gelijk: 'Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne [...]. Sie zeigt zugleich, daß dieses Faktum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei' (p.155). Vrijheid werd door hem als een transcendentiaal *idee* opgevat (hij heeft het over 'die transzendente Freiheit', p.107, 'den Begriff der Freiheit' moet 'zum regulativen Prinzip der Vernunft' gemaakt worden, p.163 (hierdoor ontstaat 'ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem [...]: wie ein freier Wille möglich sei', p.192). Deze gelijkstelling lijkt me echter moeilijk te verenigen met fenomenen als zelfbedrog (wanneer je bijvoorbeeld meent vrij te zijn, maar het niet bent). De menselijke vrijheid zou in radicale zin zelfs uiteindelijk, met Nietzsche, een illusie kunnen zijn, ongeacht onze ideeën.

<sup>5</sup> Bijvoorbeeld kinderen die tijdens hun opvoeding gestimuleerd worden om zelf dingen te doen, die als autonome individuen worden behandeld, zullen over het algemeen meer zelfvertrouwen en autonomie ontwikkelen dan kinderen die alles uit handen wordt genomen (ook als ze oorspronkelijk



(van vermogens). Alleen iemand die de vermogens bezit om zichzelf te bepalen, om echt vanuit zichzelf te handelen, en die daarnaast gelooft (of stelt) dat hij dat vermogen bezit, kan dat vermogen aangrijpen en autonoom zijn.

Met het onderscheid tussen autonoom zijn en het jezelf als autonoom interpreteren en het in de vorige alinea's gestelde kunnen we ook de kwestie benaderen of het autonome individu een moderne westerse "uitvinding" kan worden genoemd (zoals bijvoorbeeld Taylor, MacIntyre en Dumont geloven), of dat er ook al in de vóór-moderne tijd sprake kan zijn geweest van zelfbewuste, zichzelf sturende individuen (zoals bijvoorbeeld Anthony Cohen beweert). We kunnen dan zeggen dat bijvoorbeeld de gemiddelde middeleeuwse mens weinig vrijheden genoot en zichzelf ook niet (onder invloed van de heersende machtsstructuren) als autonome persoon interpreteerde (en het daardoor in zekere zin ook niet was), maar dat hij wel het vermogen had om autonoom te zijn (en daadwerkelijk autonoom zou zijn geweest als hij dat vermogen maar had aangesproken, het maar had geactualiseerd).

De mens als zodanig is immers het product van miljoenen jaren evolutie en daarmee ook de basale vermogens (op lichamelijk en bewustzijns-niveau) waarmee hij begiftigd is. Hij verandert wat betreft deze vermogens niet wezenlijk in een paar honderd jaar (dus ook niet wat betreft het vermogen om zichzelf te bepalen). Wat op korte termijn wel kan worden veranderd, is hoe de mens zichzelf ziet (onder invloed van de gemeenschap en de cultuur waarin hij leeft)<sup>6</sup>. Het individualistische individu is weliswaar een modern artefact te noemen, maar niet het individu dat het vermogen heeft autonoom/individualistisch te zijn of te worden (in gunstige omstandigheden). Deze kwestie (of het autonome individu een "uitvinding" van de moderne tijd genoemd kan worden) speelt dus vooral op een conceptueel of interpretatief niveau, niet op een ontologisch niveau<sup>7</sup>.

Nadat we het onderscheid tussen het jezelf als autonoom interpreteren en (het vermogen om) autonoom (te) zijn hebben gemaakt, kunnen we het in principe ook

---

dezelfde potentie voor autonomie hebben). Soms is voor het zien en aangrijpen van mogelijkheden bevestiging van anderen over die mogelijkheden doorslaggevend.

Foucault stelt zeer radicaal dat het individuele gevoel van autonomie zijn oorsprong volledig in de gemeenschap heeft. Wij, in de moderne individualistische westerse maatschappij, denken autonomer te zijn dan ooit tevoren, maar worden volgens hem juist daardoor ongemerkt des te sterker bepaald door de heersende vertogen, de heersende (onpersoonlijke, subjectloze) macht van "het men". Autonomie is daarmee volgens hem een illusie (en heteronomie de realiteit), slechts "het men" bepaalt welke mogelijkheden gerealiseerd worden.

<sup>6</sup> In de twintigste eeuw, bijvoorbeeld, is het mogelijkheidskarakter van het zelf duidelijker aan het licht gekomen (door de toegenomen complexiteit van het bestaan/de samenleving en onder invloed van het individualisme).

<sup>7</sup> Hiermee zouden we kunnen zeggen dat zowel in de liberale als in de meer postmoderne opvatting over autonomie een zekere waarheid zit. De mens is weliswaar een individu dat het vermogen bezit om autonoom te zijn (zodat wij dat individu zelf moeten laten uitmaken wat goed voor hem is), maar slechts binnen bepaalde (liberale, individualistische) gemeenschappen kan dat vermogen, die positieve vrijheid, gerealiseerd worden.

hebben over een vermogen om jezelf als autonoom te interpreteren. Analooq aan de denkbeweging in deel II kunnen we ons afvragen wat het jezelf (als autonoom) interpreteren vooronderstelt aan mogelijkhedenvoorwaarden. Weer in meest abstracte zin kunnen we het hebben over een vermogen en vervolgens dit vermogen in zijn constituerende momenten trachten te ontleden. Dit zal ik in hoofdstuk 7 proberen te doen. De vraag die ik zal trachten te beantwoorden is de volgende: wat vooronderstelt het aan transcendentale vermogens, aan transcendentale structuren van het bewustzijn, dat wij denken dat we onszelf bepalen, dat we onszelf richting geven, dat we vanuit onszelf handelen, dat we autonoom zijn? wat constitueert die gedachte? wat maakt haar mogelijk op een fundamenteel, transcendentaal (-subjectief) niveau? Met andere woorden: de vraag is hoe het transcendentale zelf gekarakteriseerd moet worden, wil het (empirisch-)autonome zelf denkbaar zijn.

Bij het vermogen om autonoom te zijn en jezelf als autonoom te interpreteren - komen zowel aspecten op het niveau van het bewustzijn als lichamelijke aspecten om de hoek kijken. Je *bent* immers primair een bewust lichaam en zelfbepaling is zowel een bepaling van een lichamelijke als van een mentale toestand door een bewust lichaam. Autonoom (denken te) zijn betekent (denken te) doen wat je zelf ("eigenlijk", daadwerkelijk) wil, de lichamelijk handelingen (denken te) kunnen uitvoeren die je zelf wil<sup>8</sup>. Het is daarnaast (denken te) kunnen denken wat je wil en zelfs paradoxaal gesproken (denken te) kunnen willen wat je wil. Ik zal me weer gaan toeleggen op de bewustzijnskant van de zaak, in casu van autonomie, omdat het onderwerp van dit deel voornamelijk empirische autonomie is, het jezelf als autonoom interpreteren, en interpretatie uiteindelijk een vorm van bewustzijn is.

Ik zal betogen dat ieder empirisch autonomie-begrip (in het bijzonder dat van Frankfurt en Dworkin) de transcendentale structuur van excentriciteit van het bewustzijn vooronderstelt (ik zal bovendien betogen dat reflexiviteit überhaupt al excentriciteit vooronderstelt). Deze term ontleen ik aan Helmuth Plessner. Ik zal excentriciteit duiden als het fundamentele menselijke bewustzijnsvermogen om het concrete (in zichzelf, in de werkelijkheid) te transcenderen. Excentriciteit is verder te verbinden met zogenaamde mogelijkhedenzin -een term uit Musils roman *Der Mann ohne Eigenschaften* -: het fundamentele menselijke vermogen om het mogelijke te denken. Tenslotte zal ik betogen dat de autonome persoon een juiste balans moet trachten te vinden tussen zelfrelativering en zelfbevestiging (tussen excentriciteit en met zichzelf samenvallen, tussen mogelijkhedenzin en realiteitszin).

---

<sup>8</sup> In dit verband had Danto het over basishandelingen, (primitieve) handelingen die verder niet vallen te analyseren, maar die je gewoon moet kunnen uitvoeren, wil je meer complexe handelingen kunnen voltrekken (Ricoeur behandelt zijn theorie in de vierde studie van *Soi-même comme un autre*). Om te zwaaien, bijvoorbeeld, een communicatieve handeling, moet je eerst je armen kunnen bewegen. Hierbij is dus een zekere interactie tussen lichaam en geest, tussen lichamelijke bewegingen en een (bewust, willend) zelf, een "ik dat handelt", voorondersteld.

\*\*\*

Ik heb het gehad over de mogelijkheid van de betekenisvolheid van de adequatie van het jezelf interpreteren als autonome actor. Het zou echter zo kunnen zijn dat de mens uiteindelijk ontologisch/metafysisch gezien helemaal niet autonoom genoemd kan worden (uiteindelijk *niet* zichzelf bepaalt), ook al denkt hij dat hij dat wel is (veel postmoderne filosofen sturen hierop aan in navolging van Nietzsche: *jij* doet niet, *'du wirst gethan'*<sup>9</sup>). Dit zou betekenen dat iedere zelfinterpretatie van onszelf als autonome actor uiteindelijk, in radicale zin, inadequaat is. Wellicht geloven we slechts dat wij het zijn die onszelf bepalen (maar: wie zijn wij eigenlijk uiteindelijk?) en blijkt dat zelfbeeld uiteindelijk onjuist (als de deterministen het determinisme-debat zouden hebben gewonnen<sup>10</sup>). Dit is dus een reden te noemen om een fundamenteel onderscheid te maken tussen autonoom zijn en jezelf als autonoom interpreteren, tussen metafysische en empirische autonomie. Niet-autonomie of passiviteit zou dan de juiste metafysische karakterisering van de *condition humaine* zijn, ongeacht onze (mis)interpretaties, ongeacht het feit dat wij onszelf op een empirisch niveau bepalen.

Hierop lijken we ook uit te komen als we de problematische en paradoxale uitdrukkingwijze van 'het zelf dat zichzelf bepaalt' nader bestuderen. We kunnen ons dan afvragen: wat is nu dat zelf dat zichzelf bepaalt? Ikzelf? Maar dat bepaal ik nu juist. Ik heb mijzelf uiteindelijk ook niet gemaakt; ik tref mijzelf veeleer aan als de mens die ik ben en die een bepaalde wil heeft (bijvoorbeeld een bepaald soort persoon wil zijn). Ik zeg: *'ik wil'*, waarbij ik vooronderstel dat *ik* het ben die de wil (als het ware uit het niets) gevormd heeft, dat "ik" hier een soort *puissance*

<sup>9</sup> *Morgenröthe*, §120.

<sup>10</sup> Hetgeen me overigens onmogelijk lijkt, net zomin als het trouwens mogelijk zou zijn dat ze het verliezen. Wat wij waarnemen is onze wil en onze handelingen (die door die wil "veroorzaakt" worden), maar wij kunnen het verband tussen die twee waargenomen zaken (de interactie tussen lichaam en geest) niet waarnemen (net zomin als we de relatie tussen "oorzaak" en "gevolg" direct kunnen waarnemen, zoals Hume heeft laten zien). Wij menen slechts dat onze wil (een soort gevoel) bepaalde handelingen drijft, de oorzaak van die handelingen is (waarbij we dus een soort correspondentietheorie vooronderstellen, een soort directe relatie tussen bewustzijnsinhoud en fysiologische activiteit, een relatie die we echter niet volledig doorgronden). Het zou derhalve theoretisch gezien zo kunnen zijn dat onze bewuste wil als mosterd na de maaltijd komt, dat ons lichaam "handelt" (als een machine) en vervolgens het bijpassende bewustzijn (een "ik" met een "wil", een "motivatie") voortbrengt als overbodig bijproduct (sommige onderzoekers trachten deze stelling empirisch te onderbouwen door aan te tonen dat de hersenactiviteit die verbonden is met bepaalde lichamelijke handelingen in de tijd vooraf gaat aan ons bewustzijn van de wil om die handelingen te voltrekken). Bovendien is het de vraag of de wil "achter" onze handelingen niet puur gedetermineerd is. Aan de andere kant kunnen we, gezien het feit dat we de aard van het bewustzijn niet goed (kunnen) kennen, de mogelijkheid van de betekenisvolheid van het concept van een subject dat door middel van zijn wil zijn handelen bepaalt (en dat eventueel zelfs uiteindelijk zijn eigen wil bepaalt) niet uitsluiten. Of de mens echt metafysisch vrij is, zou daarmee niet uit te maken zijn. Met Kant zou dan gelden: vrijheid is uiteindelijk een (transcendentiaal) idee, een primitieve notie (die in tegenspraak lijkt met ons causale beeld van de concrete werkelijkheid, met ons idee/onze categorie van oorzakelijkheid), waarvan we al dan niet kunnen uitgaan, niet iets empirisch dat we kunnen ontdekken.

*de vouloir* in zich bergt (om het in Ricoeurs terminologie uit te drukken). Maar als dit al in een bepaald opzicht zou kloppen: *op basis waarvan* heb ik die wil dan eigenlijk gevormd? Op basis van een wil? Maar dan is er sprake van een regressie, van een oneindig doorlopende reeks zonder oorsprong in een zelfbepalend subject. Spontaan? Dan is er ook niet echt sprake van een actief subject van de zelfbepaling.

Daarbij: wie of wat zou dat, zijn eigen wil vormende, willende ik eigenlijk in het leven hebben geroepen? Toch niet ikzelf? Zou het niet veeleer zo kunnen zijn dat we uiteindelijk een bepaalde (fundamentele) wil "in" onszelf vinden (ons die wil bewust worden) en vervolgens tegen onszelf zeggen dat er iets is wat we als het subject van het willen beschouwen ("datgene wat zich een wil vormt") en dat we "ik" noemen?<sup>11</sup> Want wat is nu eigenlijk dat zichzelf in het willen tot bepaling brengende ("autonome") ik? Wat zou het eigenlijk kunnen zijn?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Dit is een hermeneutische oplossing te noemen: er is niet een ik dat zich uit, het ik ontstaat als het ware precies in en door "zijn" uitingen; het ik is een soort idee, wordt door ons "uit-gelegd" als dat wat zich uit.

<sup>12</sup> 'Ik wil', 'ik denk', 'ik doe' is een soort zelfinterpretatie te noemen waarin een formele term, "ik", naar iets verwijst dat "vanuit zichzelf" "zijn eigen" wil, gedachten en handelingen "produceert". Van deze productie, die als een handeling kan worden gezien, kunnen we ons vervolgens afvragen wie of wat die op zijn beurt heeft geproduceerd. Hierdoor komen we dus in een regressie terecht. Ook het subject omschrijven als *puissance d'agir* (*de vouloir, de penser*) loopt tegen dit probleem op: "het aanspreken van het vermogen tot handelen" is immers zelf een handeling (die naar een subject ervan zou verwijzen). Iets dergelijks geldt ook voor het concept van *agent-causation* van Thomas Reid. We zouden kunnen zeggen dat ook het praktische, handelende (en willende, denkende) subject (net als het transcendentale subject) wijkt bij terugvragen, ons blijft ontsnappen (en hier niet vanwege een fundamenteel onderscheid tussen subject en object van perceptie, maar vanwege een schema van subject tegenover wil/gedachte/handeling). We weten wel wat we willen, denken en doen, maar niet precies *hoe* we dat doen. We weten niet wat onze *puissance d'agir* uiteindelijk is of zou kunnen zijn, we nemen slechts "de effecten van dat vermogen" waar, niet de weg ernaartoe ("vermogen" is hier een idee dat wellicht geen realiteit representeert; er is wellicht slechts *ik-gevoel*). Of er uiteindelijk sprake kan zijn van een zichzelf (zijn eigen wil, gedachten en handelen) bepalend subject (een soort "oorzaak in zichzelf"), zou daarmee niet uit te maken zijn.

Net zomin als we met absolute zekerheid kunnen stellen dat wij door middel van onze wil onze handelingen bepalen, kunnen we er absoluut zeker van zijn dat we die wil zelf bepaald hebben. Misschien is onze wil ons uiteindelijk slechts gegeven (is er "achter" die wil geen willend subject aan te wijzen dat die wil vanuit zichzelf zou hebben bepaald). Wellicht verwijst het 'ik' in 'ik wil' en het 'mijn' in 'mijn wil' wel puur naar het fundamentele mijn-zijn van het bewustzijn, naar een dimensie van pure receptiviteit (van dat wat zich de wil, als metafysische alteriteit gekarakteriseerd, bewust is), vertegenwoordigd door het begrip van het transcendentale subject (dat daarmee reëler genoemd zou kunnen worden dan het praktische, willende subject). 'Wilsvrijheid' en 'wilsdaad' zouden daarmee problematische concepten worden, een ontologisch fundament missen.

Ook van onze gedachten kunnen we niet absoluut zeker zijn dat er een denkend subject "achter" zou zitten, iets wat zijn gedachten vanuit zichzelf, vanuit bijvoorbeeld een wil, vanuit vóórgaande gedachten, bepaalt. Men is zich slechts zijn gedachten bewust, niet de metafysische relatie tussen die gedachten en een wil, vóórgaande gedachten (ook de motivationele band tussen gedachten is uiteindelijk een gedachte). Met Nietzsche geldt misschien wel: *jij* denkt niet, je wordt gedacht (want

Autonomie in zijn radicaliteit is in ieder geval een onmogelijkheid: wij kunnen onszelf niet aan de eigen haren uit het moeras trekken, we creëren onszelf niet *ex nihilo* (in ieder geval is het moeilijk in te zien hoe iets uit niets zou kunnen ontstaan). Van iets in onszelf moeten we blijven uitgaan (zoals er bij het kennen van onszelf iets achter de lens blijft), precies van datgene wat ("zichzelf") bepaalt, van het subject van de zelfbepaling. Iets ontsnapt noodzakelijkerwijs aan mijn handelingsruimte, in het bijzonder datgene wat in dat handelen (aan de subject-/actor-kant ervan) voorondersteld wordt. Autonomie kan hoogstens betekenen dat mijn zelf slechts *gedeeltelijk* door mijzelf wordt bepaald. 'Radicale' of 'absolute autonomie' ('volledige zelfbepaling') is daarmee een betekenisloze notie, in ieder geval een fictie. Een sartrianse, ongegronde, "radicale" keuze is een onmogelijkheid (in het beste geval een onwaarschijnlijkheid): keuze is altijd keuze door iets of iemand op basis van iets (een wil, een streven) in een bepaalde situatie (die gegeven is) met bepaalde mogelijkheden en onmogelijkheden<sup>13</sup>. Autonomie is altijd vanwege principiële redenen beperkt en relatief aan hoe de werkelijkheid (waarin men zich be- of terugvindt) en het zelf (daar"in") is, zowel wat betreft factische inhoud als structuur. Ze is uiteindelijk wellicht zelfs een illusie.

Autonomie vooronderstelt -paradoxaal genoeg- uiteindelijk noodzakelijk gegevenheid (en activiteit passiviteit). Dit is dus in het bijzonder de vóórgegevenheid van het subject van de praktische zelfbepaling, van het "iets dat zichzelf bepaalt", van het vermogen tot autonomie en tot het zichzelf als autonoom interpreteren (in het vermogen tot autonomie ben je uiteindelijk "geworpen"; dit vermogen en de bijbehorende beperkingen heb je uiteindelijk niet zelf bepaald).

Meest fundamenteel is dit de vóórgegevenheid van het excentrische subject, van ons excentrische bewustzijn dat autonomie mogelijk maakt (van ons vermogen tot zelftranscendering, tot het denken van het mogelijke), zoals ik in hoofdstuk 7 zal betogen.

Op een empirisch niveau kunnen we stellen dat het zichzelf bepalende subject zich altijd op basis van iets bepaalt (de "grond" van de zelfbepaling), op basis van een fundamenteel besef van wat belangrijk is, van wat de wil van het zichzelf bepalende subject uiteindelijk is (en die als het ware spontaan in hem opkomt)<sup>14</sup>.

---

wij kennen de oorzaak van ons bewustzijn niet). Want wat is nu eigenlijk dat ik dat denkt te denken en te doen, anders dan een denken, een gedachte, een gedacht iets?

<sup>13</sup> Sartre verdedigt een radicaal individualisme: zelfs mijn waarden moet ik zelf kiezen. In verband met deze keuze stelt hij in *L'être et le néant* bovendien: 'ce choix est toujours inconditionné' (p.524), hetgeen mij dus een onmogelijkheid lijkt, daar dit *creatio ex nihilo* vooronderstelt (een ongeconditioneerd iets -wat zou dat kunnen zijn?- kiest op basis van niets). De mens is echter geen *causa sui* (in ieder geval is de gedachte dat hij dat in een fundamenteel opzicht zou kunnen zijn zeer problematisch). Daarnaast: ongegronde keuze is willekeur en geen vrijheid (in de zin van autonomie), deze is slechts mogelijk in geval van gegronde keuze (die daarmee echter relatief blijft aan die grond).

<sup>14</sup> De wil kan mijns inziens op een fundamenteel en op een meer reflexief niveau gesitueerd worden, waarbij laatste naar eerste verwijst. Dit concordeert met het onderscheid uit hoofdstuk 5 tussen karakter in prealabele en reflexieve zin.

In dit verband zal ik het hebben over "fundamentele waarden" en over "het fundamentele zelf"<sup>15</sup>. We kunnen spreken van een prealabele *practische* subjectiviteit, van een subject dat op basis van fundamentele waarden zichzelf bepaalt ("prealabel" slaat dus op het feit dat deze subjectiviteit als de motivationele basis van autonome keuzes voorafgaat aan autonome subjectiviteit). Deze dimensie van praktische subjectieve vóórgegevenheid, zo zal ik in hoofdstuk 6 betogen, is in het Frankfurt/Dworkin-model onderbelicht (maar er tegelijkertijd impliciet in voorondersteld; ook weer een soort voorbijgaan, nu echter op een praktisch/empirisch niveau, aan Kants copernicaanse wending)<sup>16</sup>.

Dit alles laat onverlet dat autonomie in ons dagelijks leven wel een bepaalde betekenis kan krijgen, zoals bijvoorbeeld Frankfurt en Dworkin laten zien (op een concreet niveau kunnen we soms zeggen dat wij onszelf bepalen, onszelf richting geven). Het gaat er daarom om de verhouding tussen een dimensie van activiteit en passiviteit, van maakbaarheid en gegevenheid van het zelf, te bepalen. De vraag is dan welke ruimte de dimensie van gegevenheid van het menselijke bestaan overlaat voor autonomie, op welk gebied van dat bestaan wij autonoom kunnen worden genoemd, in welke zin we concreet kunnen spreken van een zelf dat zichzelf bepaalt. Het onderwerp van dit deel is dus autonomie in empirische zin (en de transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden daarvan), niet in metafysische zin.

---

<sup>15</sup> Bijvoorbeeld Erwin Staub heeft het in 'Individual and Group Selves' (in Noam, *The Moral Self*) over *basic needs* die het fysieke en psychische voortbestaan (van het lichaam en het zelf) behelzen. In verband hiermee spreekt hij van 'The Self as a Source of Motivation': 'There is motivation inherent in the self', 'All motives are located in the self, but I think that it is conceptually useful to differentiate between motives inherent in the self, which are basic needs, and other learned motives' (p.338).

<sup>16</sup> N.B. tot nog toe heb ik de term 'fundamenteel' vooral gebruikt in verband met het transcendentale (omdat dit fundamenteeler is dan het empirische dat het mogelijk maakt en er bijgevolg logisch aan voorafgaat). 'Fundamenteel' gebruikt in verband met waarden duidt aan dat het om zeer belangrijke waarden gaat, waarden die iemand ten diepste definiëren en hem uiteindelijk drijven (al dan niet bewust). 'Fundamenteel' betekent hier daarmee 'fundamenteel op een *empirisch/inhoudelijk* niveau.



## Hoofdstuk 6: Autonomie, reflexiviteit en waarden

### 6.1 Inleiding

Het Frankfurt/Dworkin-model van autonomie is bij uitstek het ijkpunt in hedendaagse discussies binnen de analytische filosofie over autonomie. In dit model wordt identificerende reflexiviteit als een essentieel kenmerk van de autonome persoon gezien.

Andere auteurs uit de hoek van de Angelsaksische wijsbegeerte (te weten: Watson, Taylor en Cuypers) hebben mijns inziens een aantal dingen in verband met autonomie beter gezien dan Frankfurt. Mijn kritiek op zijn model behelst vooral dat het concept van waarde te weinig aandacht krijgt. Vóórgegeven waarden blijken namelijk voorondersteld te zijn in dat model. Deze constitueren (op een empirisch niveau) het vóórgegeven zelf van de zelfbepaling, iets wat ik een prealabel praktisch subject zal noemen.

Ik zal tenslotte twee auteurs (Nagel en Haworth) opvoeren die een sterke verbinding leggen tussen autonomie en rationaliteit.

### 6.2 Frankfurt: autonomie en reflexiviteit

Harry Frankfurt is een hedendaagse analytische filosoof, wiens opvattingen over autonomie de laatste jaren veel besproken zijn. Frankfurts versie van wat in de filosofie bekend staat als het Frankfurt/Dworkin-model wordt uitgewerkt in zijn bundel essays *The importance of what we care about*. Daaruit maak ik vooral gebruik van het artikel 'Freedom of the will and the concept of a person'.

Frankfurt ziet als de definiërende eigenschap van personen niet, zoals in de cartesische en kantiaanse traditie, het bezit van de rede, maar de gestructureerdheid van zijn wil<sup>1</sup>. Naast de mogelijkheid van het hebben van verlangens, heeft de persoon de mogelijkheid om een verlangen met betrekking tot die verlangens te vormen, dat wil zeggen hij kan verlangen om een bepaald verlangen wel of niet te hebben<sup>2</sup>. Met dit verlangen betreft de persoon zich dus reflexief op zijn eigen verlangens en het heet daarom dan ook een tweede-orde verlangen (en het verlangen dat object is van dat tweede-orde verlangen wordt een eerste-orde verlangen genoemd, een verlangen om iets te doen). Ik kan bijvoorbeeld verlangen om te roken, maar tegelijkertijd kan ik verlangen om niet meer naar roken te verlangen, het verlangen hebben dat verlangen niet meer te hebben (omdat ik mezelf bijvoorbeeld niet meer als roker wil zien).

In tegenstelling tot het dier, dat slechts de mogelijkheid heeft om één eenduidig (eerste-orde) verlangen te hebben (en dus over het algemeen altijd op basis

---

<sup>1</sup> 'a person is defined by his will' (p.ix), 'the essence of being a person lies not in reason but in will' (p.17), 'It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will' (p.12).

<sup>2</sup> 'Verlangen' gebruik ik hier als vertaling van de termen 'to want' en 'to desire', die Frankfurt in zijn theorie als synoniemen gebruikt.



daarvan handelt), heeft de mens het vermogen om zich (verlangend) op dat eerste verlangen te betrekken<sup>3</sup>. Maar ook met betrekking tot tweede-orde verlangens kan de mens zich een verlangen vormen, behorend bij het zogenaamde derde-orde reflexie-niveau. En zo in principe tot in het oneindige. De mens kan zich dus verlangens op verschillende reflexie-niveaus bewust zijn en heeft daardoor een zelf met een bepaalde structuur, een zekere gelaagdheid. Niet het bezit van de rede is, zoals gezegd, voor Frankfurt als het meest essentiële kenmerk van de persoon te beschouwen, maar deze structuur<sup>4</sup>.

Naast dit vermogen om tweede- (of hogere-)orde verlangens te hebben, moet de persoon zich ook nog een bepaald soort tweede-orde verlangens bewust kunnen zijn, zogenaamde tweede-orde volities. Een tweede-orde volitie wordt door Frankfurt gedefinieerd als een tweede-orde verlangen om een bepaald (eerste-orde verlangen) als effectief verlangen of wil (*will*) te hebben, dat wil zeggen als een verlangen dat de basis is voor mijn handelen<sup>5</sup>. Doordat iemand volities heeft kan hij zijn eigen wil bepalen.

De term 'volitie' voert Frankfurt in om een regressie-probleem te ondervangen. Als ik een tweede-orde verlangen heb, kan ik me namelijk afvragen of het wel echt *mijn* verlangen is, of dat verlangen wel echt het verlangen is dat ik verlang te hebben, dat wil zeggen of het wel een verlangen is dat strookt met mijn derde-orde verlangens. En ook hiervan kunnen we ons een zelfde soort vraag stellen, en zo tot in het oneindige. Op een bepaald moment moet ik tegen mezelf zeggen: 'dit is *echt* wat *ik* verlang dat *mijn* wil is, dit is echt wat *ik* verlang te willen doen'. Een tweede-orde volitie is daarmee een tweede-orde verlangen en een identificatie (met

---

<sup>3</sup> 'No animal other than man [...] appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires' (p.12).

<sup>4</sup> N.B. deze structuur van het zelf zou ik geen transcendentale structuur willen noemen, omdat zij een structuur is die ontwaard kan worden op het niveau van het concrete, inhoudelijke zelf, in termen van concrete (hogere-orde) verlangens. Het is een structuur die niet noodzakelijk gedacht hoeft te worden in dat zelf (want er zijn mijns inziens ook zelve voorstelbaar die zich niet reflexief betrekken op hun eigen verlangens). De structuur van het zelf die Frankfurt blootlegt, wordt overigens wel (als empirische structuur) eerst mogelijk gemaakt door een transcendentale structuur, zoals we nog zullen zien.

<sup>5</sup> 'An agent's will, then, is identical with one or more of his first-order desires. But the notion of the will [...] is the notion of an *effective* desire - one that moves (or will or would move) a person all the way to action' (p.14). 'Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the latter kind, I shall call his second-order desires "second-order volitions" or "volitions of the second order." Now it is having second-order volitions, and not having second-order desires generally, that I regard as essential to being a person' (p.16).

Overigens moet de wil volgens Frankfurt niet als een soort oorzaak van het handelen worden beschouwd, veeleer is er *gedurende* een handeling sprake van een actor met een bepaalde intentie (er is tijdens de handeling een soort "intentionele" band tussen de actor en de handeling), zoals Frankfurt in het zesde essay betoogt. Hierdoor is een handeling dan ook niet als een soort gebeurtenis op te vatten (al zou de intentie wel causaal veroorzaakt kunnen zijn).

dat verlangen om een bepaald verlangen als wil te hebben) in één (want van een tweede-orde verlangen omtrent mijn wil moet ik stellen dat zij "van mij" is, wil echt "*ik*" die wil bepalen). Volities zijn dus sterk verbonden met identiteit, met wie ik ben of wil zijn, met datgene waarvan ik meen dat ik het ben (die verlangt iets te willen).

Wilsvrijheid -voor Frankfurt een essentieel kenmerk van de persoon- is erin gelegen dat ikzelf mijn wil, dat eerste-orde verlangen dat ook daadwerkelijk tot handelen moet leiden, kan bepalen door middel van mijn tweede-orde volities. In dat geval ben "*ik*" het namelijk "*zelf*", degene die de tweede-orde volities "heeft" (en daar achter staat, zich ermee identificeert, ermee samenvalt), die deze wil bepaalt<sup>6</sup>. De persoon *zelf* bepaalt aan de hand van zijn tweede-orde volities zijn wil, niet iets "buiten" hem. Wilsvrijheid is daarmee autonomie. Zoals handelingsvrijheid inhoudt dat je kunt doen wat je wil, is wilsvrijheid de vrijheid om te willen wat je wil (verlangt)<sup>7</sup>. Als ik bijvoorbeeld verlang te roken, maar het eigenlijk niet verlang te willen (ik heb een tweede-orde volitie dat mijn verlangen naar roken me niet tot handelen -roken- aanzet) en het daarom ook niet doe, mag ik mijzelf autonoom noemen. Ikzelf immers, op basis van mijn tweede-orde volitie om niet te willen roken, bepaal wat ik wil en doe, en niet mijn verlangens (en ik vereenzelvig mij door middel van mijn volitie met mijn wil, waardoor ik kan zeggen dat *ik* wil en doe).

Personen stelt Frankfurt tegenover zogenaamde *wantons*, wezens die geen tweede-orde volities hebben en waar dus niet echt sprake is van een (autonoom) ik dat zichzelf bepaalt, dat wil zeggen een ik dat zijn eigen wil vormt op basis van tweede-orde volities<sup>8</sup>. De persoon overstijgt door middel van zijn volities het niveau van verlangens, doordat hij een bepaalde identiteit heeft die een soort criterium vormt voor zijn verlangens (of ze wel echt "van hem" kunnen worden genoemd, of hij zich ermee kan identificeren). Dit in tegenstelling tot *wantons*, die

<sup>6</sup> 'It is only because a person has volitions of the second order that he is capable both of enjoying and of lacking freedom of the will' (p.19), 'It is in securing the conformity of his will to his second-order volitions, then, that a person exercises freedom of the will. And it is in the discrepancy between his will and his second-order volitions, or in his awareness that their coincidence is not his own doing but only a happy chance, that a person who does not have this freedom feels its lack' (p.20-1), 'A person is free only if he is free to have the will he wants. This means that, with regard to any of his first-order desires, he is free either to make that desire his will or to make some other first-order desire his will instead' (p.24).

<sup>7</sup> Wilsvrijheid en handelingsvrijheid zijn daarmee logisch onafhankelijk van elkaar (de één kan bestaan zonder de ander), al bedoelen we met vrijheid vaak ook wilsvrijheid, autonomie.

<sup>8</sup> 'I shall use the term "wanton" to refer to agents who have first-order desires but who are not persons because, whether or not they have desires of the second order, they have no second-order volitions'. 'The essential characteristic of a wanton is that he does not care about his will. His desires move him to do certain things, without its being true of him either that he wants to be moved by those desires or that he prefers to be moved by other desires' (p.16), 'When a *person* acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a *wanton* acts, it is neither' (p.19).

volledig door verlangens, van welke orde dan ook, bepaald worden (bijvoorbeeld ingeval van dieren -waarvan we aannemen dat hun wil en hun handelingen geheel door instinct worden ingegeven- en van zogenaamde wilsonbekwame mensen -die geen personen zijn, die zich niet met eventuele hogere-orde verlangens kunnen identificeren). Alleen personen kunnen autonoom zijn, alleen voor hen kan het "zelf zichzelf bepalen" ("zelf zijn eigen wil vormen") iets te betekenen hebben. Hierbij zijn dus de gestructureerdheid van het zelf, van de wil, en het vermogen hogere-orde volities te hebben, mogelijksvoorwaarden te noemen voor autonomie. Pas dan kan er sprake zijn van een zelf dat zich reflexief op zichzelf betreft, dat zichzelf bepaalt, van een zelf dat tegelijkertijd subject (bij Frankfurt de volitie) en object (de wil) van de zelfbepaling kan zijn.

De structuur van het zelf die autonomie mogelijk maakt, kan echter ook in een gebrokenheid van dat zelf ontaarden en maakt daardoor tevens het fenomeen van de wilszwakte mogelijk. Als één deel van het zelf als het meest verbonden met de eigen persoon wordt gezien (de volities van die persoon), maar de wil en het handelen van die persoon worden toch bepaald door iets uit een ander deel van zijn zelf (bijvoorbeeld een onbedwingbaar verlangen waarmee hij zich niet wil identificeren), dan kunnen we spreken van wilszwakte, een ontbreken van autonomie, heteronomie. Als ik bijvoorbeeld een persoon wil zijn die niet rookt, maar ik rook toch, omdat iets in mij, een ontembaar verlangen naar sigaretten waarvan ik meen dat het niet echt bij mij hoort, sterker is dan ikzelf (dan dat wat ik als mijzelf zie), ben ik niet autonoom. *Ik* bepaal immers niet *zelf* mijzelf, mijn wil, mijn effectieve verlangen (ik bepaal niet mijn verlangen, mijn verlangen bepaalt mij, mijn wil en mijn handelingen; dat wat ik als de alteriteit zie bepaalt mij). Wilszwakte kan bijvoorbeeld optreden wanneer er een discrepantie bestaat tussen het ideale zelf, de persoon die ik wil zijn, en mijn concrete, gebrekkige zelf, de concrete persoon die ik ben: ondanks dat ik weet dat er iets beters mogelijk is, laat ik me (mijn wil, mijn handelingen) toch vaak bepalen door mijn (bijvoorbeeld moreel) gebrekkige zelf (ondanks dat ik iets beters wil, bepaalt iets anders in mij mijzelf en ben ik dus niet autonoom)<sup>9</sup>.

Met de verbinding van autonomie met reflexiviteit (en identiteit) heeft Frankfurt het spoor van Kant gekozen. Kant, immers, stelde dat autonomie gelijkstond aan rationele zelfbepaling, een je wil bepalen aan de hand van door de rede gevonden, universele morele principes. De mens valt niet volledig samen met zijn verlangens, maar is nog iets meer dan dat, want hij heeft het vermogen die verlangens met behulp van de ratio te overstijgen. Hij is pas (*als* rationele actor) autonoom te noemen op het moment dat hij zich door die ratio laat bepalen en niet primair door

---

<sup>9</sup> Deze dubbelheid van de persoon, van de zelfinterpretatie (in termen van ideaal en concreet zelf tegelijkertijd) wordt overigens mogelijk gemaakt door het contingente mogelijkheidskarakter van de zelfinterpretatie, waardoor ik in mijn zelfinterpretatie mijn concrete zelf kan overstijgen en mijzelf kan *stellen* als iets wat beter is (zou kunnen zijn) dan de concrete persoon die ik ben. Een mogelijkheid die geconstitueerd wordt door de excentriciteit van het bewustzijn, zoals we nog zullen zien.

zijn verlangens. De ratio is bij Kant een vermogen dat je in staat stelt om je kritisch ten opzichte van je eigen verlangens te verhouden (waarbij het criterium rationaliteit, dat wil voor Kant zeggen: moraliteit, is). Er is dus net als bij Frankfurt sprake van een zekere gestructureerdheid van het zelf: ratio versus verlangens. De ratio wordt door Kant als het meest wezenlijke deel van de mens beschouwd (waardoor autonomie rationele zelfbepaling wordt).

Frankfurt schakelt het ik niet gelijk met de ratio, maar ziet het als verbonden met volities: mijn volities constitueren mijn persoonlijke identiteit. Volities stelt hij voor als een soort keuzes of beslissingen (*decisions*): 'The decision determines what the person really wants by making the desire on which he decides fully his own. To this extent the person, in making a decision by which he identifies with a desire, *constitutes himself*' (p.170). Frankfurt merkt op: 'The etymological meaning of the verb "to decide" is "to cut off"' (idem). Door op een bepaald reflexie-niveau te beslissen dat een bepaald verlangen echt van mij is, maak ik een eind aan de kwestie of dat verlangen wel het verlangen is dat ik (op het niveau van één reflexie-stap hoger) verlang te hebben, en daarmee breek ik de reflexieve reeks van verlangens af. Op een bepaald moment moet ik tegen mezelf zeggen: 'dit ben ik, dit is wat ik eigenlijk/daadwerkelijk wil (dit is *mijn* wil<sup>10</sup>)'.

En precies op dat moment ontstaat volgens Frankfurt mijn identiteit, wie *ik* ben en wat *ik* wil (hij is daarmee in de lijn te plaatsen van de in deel I behandelde auteurs die het zelf met een zelfinterpretatie gelijkstellen, het zien als een verzameling identificaties). En als ik eenmaal "mijzelf" heb gedefinieerd door middel van dit soort identificaties (mezelf duidelijk heb gemaakt wie en wat ik ben), hoef ik me niet meer in een reflexieve reeks te begeven om er achter te komen of het uiteindelijk wel echt *mijn* verlangens zijn die mijn wil bepalen (of ik wel verlang om dit verlangen te hebben). 'When a person identifies himself *decisively* with one of his first-order desires, this commitment "resounds" throughout the potentially endless array of higher orders' (p.21).

In verband met autonomie gaat het er uiteindelijk om dat datgene wat ik als "ik" zie, bepaalt wat er gebeurt, wat mijn handelingen zijn (dat *ik* mijzelf bepaal, dat "*ik*" het subject van de zelfbepaling is), en niet iets wat ik buiten mijzelf plaats (wat ik als "de alteriteit" beschouw). Als ik bijvoorbeeld verlang om te roken en ik zie mijzelf graag als roker (ik heb ook echt het verlangen, de volitie, dat het verlangen naar sigaretten mij daadwerkelijk tot roken aanzet), maar onder druk van de omgeving een derde-orde verlangen heb ontwikkeld om niet meer een roker te willen zijn, en ik zie dat derde-orde verlangen niet echt als van mij (maar als

---

<sup>10</sup> Zoals duidelijk moge zijn is dit (inhoudelijke) mijn-zijn, dat het gevolg is van identificatie, niet het fundamentele mijn-zijn van het bewustzijn waarover ik het eerder heb gehad. Ook de verlangens die ik bij mijzelf gewaar word en waar ik mij niet mee identificeer, zijn immers in zekere, meer fundamentele zin van mij. Ook bijvoorbeeld gedachten die in mij opkomen en waar ik niet blij mee ben (en mij er dus niet mee zou willen identificeren) horen toch in zekere zin bij mij. Ze komen immers in *mij(n) bewustzijn* op.

gefundeerd in heersende meningen die feitelijk niet de mijne zijn), dan ben ik niet autonoom als ik mij toch door dat derde-orde verlangen laat bepalen.

Of een verlangen op een bepaald niveau (in deze empirische zin) "van mij" is, hangt dus niet doorslaggevend af van het gegeven of het strookt met een één reflexie-stap hoger verlangen, maar of ik mij ermee identificeer. En dat is het laatste wat ik er uiteindelijk over kan zeggen. De identificatie is primitief, fundamenteel voor mijn identiteit, zodat ik me niet hoeft af te vragen of ik me wel identificeer met mijn identificaties, want "ik" ontstaat in en door die identificaties. Identificaties vormen daarmee een aparte categorie (identificatie met een hogere-orde verlangen, waardoor het een volitie wordt, is niet als een verlangen van één reflexie-stap hogere orde te karakteriseren).

Frankfurt merkt verder op: 'My conception of the freedom of the will appears to be neutral with regard of the problem of determinism. It seems conceivable that it should be causally determined that a person is free to want what he wants to want. If this is conceivable, then it might be causally determined that a person enjoys a free will' (p.25). Van een antwoord op de metafysische vraag naar vrijheid is Frankfurts begrip van autonomie niet afhankelijk (zijn theorie is "compatibilistisch").

Frankfurt laat de vraag of wij volledig autonoom kunnen zijn, geheel onze eigen volities -en daarmee onze eigen identiteit, ons eigen ik- kunnen bepalen, onbeantwoord. Autonomie treedt volgens hem op ingeval van bepaalde *concrete* bewustzijnsinhouden (wanneer mijn volities overeenstemmen met mijn wil; wanneer een concreet subject, met concrete volities -die uiteindelijk volledig door de alteriteit gedetermineerd kunnen zijn-, zijn eigen wil en handelen bepaalt). Hij laat zich niet uit over de vraag of die bewustzijnsinhouden op hun beurt autonoom gevormd kunnen worden. Zijn autonomie-begrip is daarmee een concreet of empirisch begrip van autonomie te noemen (waarvan ik, zoals gezegd, in het volgende hoofdstuk de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarden zal trachten te expliciteren). Zijn theorie is een theorie over een empirische notie, die hij verder niet transcendentaal bevraagt (maar wat maakt het hebben van volities en een wil nu eigenlijk mogelijk?).

Tegen de analyse van autonomie door Frankfurt zijn enige bezwaren in te brengen.

Ten eerste ben ik het niet eens met Frankfurt wanneer hij stelt dat niet het bezit van de rede het meest essentiële kenmerk van de persoon is, maar de structuur van de wil en het vermogen tot reflexieve betrokkenheid op lagere-orde verlangens. De reflexieve betrokkenheid waar Frankfurt het over heeft, vooronderstelt het bezit van de rede en dit is daarmee primitiever dan die betrokkenheid. 'Rede' versta ik dan niet primair als doel-middel rationaliteit, maar meer in de zin van 'denken', 'bewuste, "excentrische" afstandname van het reële' (een afstandname die in

reflexieve betrokkenheid is voorondersteld)<sup>11</sup>. In het volgende hoofdstuk zal ik dit verder uitwerken (ik zal betogen dat het denken, in de zin van excentrisch bewustzijn, de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde is voor de gelaagdheid van het zelf die volgens Frankfurt noodzakelijk is voor autonomie).

Wat ik denk is daarnaast misschien nog wel meer karakteriserend voor wie ik ben dan wat ik wil en doe. Een persoon is primair niet slechts iets wat verlangens heeft en verlangens en/of volities omtrent die verlangens, maar is wezenlijk ook iets wat kan denken, van zijn verlangens afstand kan nemen en ze kritisch kan evalueren. Een persoon is niet primair een wil, maar voornamelijk een rede (die weliswaar uit een wil zou kunnen zijn ontstaan -zoals bijvoorbeeld Nietzsche beweerde-, maar daar, als ze is ontstaan, niet meer mee samenvalt).

Daarnaast is volgens mij in het denken een belangrijke mogelijkheid voor de realisering van autonomie gelegen. Het denken is immers zelfbetrokken, staat op zich en heeft de potentie om meer onafhankelijk van de omstandigheden, om meer zelfstandig, meer autonoom, te zijn dan mijn willen en doen (die vaak sterker worden beïnvloed door de alteriteit, de anderen). Een autonoom ik, een ik dat zichzelf bepaalt, is daarom vooral een denkend ik (en niet primair een praktisch ik)<sup>12</sup>. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik enkele auteurs behandelen die autonomie met rationaliteit verbinden.

Ten tweede vraag ik me af of wij echt in de regel verlangens vormen om een bepaald verlangen al dan niet te hebben of volities aangaande welk verlangen ik wil als mijn wil. Als ik bijvoorbeeld echt niet meer wil roken en dat vervolgens daarom ook niet meer doe, ben ik autonoom. Dit hoeft echter niet noodzakelijkerwijs te betekenen dat ik een volitie, een bepaald soort tweede-orde verlangen, heb ontwikkeld om dat verlangen naar een sigaret niet meer als wil, als effectief verlangen, te hebben. Er kan gewoon sprake zijn van een zekere gebrokenheid in het zelf (gelegen in de aanwezigheid in mij van tegenstrijdige verlangens), waarbij ik over het algemeen het ene verlangen (om niet meer te roken) als belangrijker of meer eigen beschouw dan het andere (om er wel één op te steken).

---

<sup>11</sup> Ook Frankfurt merkt op dat de gestructureerdheid van de wil het bezit van de rede vooronderstelt: 'I am far from suggesting that a creature without reason may be a person. For it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order. The structure of a person's will presupposes, accordingly, that he is a rational being' (p.17). Toch vindt hij de wil fundamenteeler dan de rede: 'reasoning involves making decisions concerning what to think, [...] reasoning requires making up one's mind. [...] In this respect, then, reason depends on will' (p.176). Hiermee draait hij mijns inziens de zaken om, want "beslissen wat te denken" lijkt me al een vorm van denken. Daarnaast stelt Frankfurt: 'A person is no more to be identified with everything that goes on in his mind [...] than he is to be identified with everything that goes on in his body' (p.61). Pas als de persoon zich met zijn gedachten identificeert, kan hij zeggen dat het echt *zijn* gedachten zijn, dat echt *hij* het is die denkt. Identificatie lijkt me evenwel zelf een gedachte te zijn, een handeling door het denken (en een verlangen kan dus pas een volitie worden -en daarmee een persoon pas een persoon- door de rede).

<sup>12</sup> Dit strookt bijvoorbeeld met de ervaring die Sartre had dat hij zich meer dan ooit vrij voelde toen hij krijgsgevangene was en volledig werd teruggeworpen op zijn eigen denken.

We kunnen dan spreken over iets wat ik "eigenlijk" wil en iets wat ik ook wel zou willen (want het verlangen naar een sigaret is een verlangen er daadwerkelijk één op te steken; met andere woorden: Frankfurts onderscheid tussen wil en verlangen is in dit opzicht niet zo adequaat). Autonomie betekent dan dat ik mijzelf, mijn handelingen laat bepalen door dat verlangen dat ik het meest met mezelf verbind (en niet door het verlangen waarmee ik mij niet identificeer of wens te identificeren). Autonomie treedt op wanneer datgene wat ik zie als "ik" mijzelf richting geeft, ondanks eventuele tegengestelde neigingen of verlangens die zich ook in mij voordoen (maar die ik niet primair tot mijn ik reken of zou willen rekenen).

Autonomie moet volgens mij dus vooral gekarakteriseerd worden in termen van identificaties, van identiteit, van de zelfinterpretatie, en niet in termen van volities, gezien als een bepaald soort reflexieve verlangens. De reflexiviteit die bij autonomie noodzakelijk is voorondersteld (als *zelfbepaling*), is mijns inziens vooral gelegen in het zich identificeren met iets wat als "ik" wordt beschouwd, in het poneren van het ik, en niet in een zelfbetrokkenheid door middel van hogere-orde verlangens op lagere-orde verlangens. Volgens mij hoeft je niet noodzakelijkerwijs volities omtrent je verlangens te hebben om autonoom te zijn, om te doen wat *jij* wil, om jezelf te bepalen.

Wat wel noodzakelijk is, is dat wij onszelf poneren, ons met een bepaalde wil identificeren (iets waarvan we geloven dat dieren dat niet kunnen, omdat ze bepaalde reflexieve vermogens missen en dus geen expliciet zelfbewustzijn kunnen ontwikkelen). Dit moeten we niet als een (bepaald soort) tweede-orde verlangen omschrijven. Een identificatie is namelijk eerder als een handeling door het denken (waarmee ik mijn ik poneer en daarmee de criteria die bepalen of mijn wil echt van mij is of kan zijn) dan als een verlangen te karakteriseren. Een handeling die wel een motivationele basis "in mijzelf" heeft, maar waarmee we verder geen hogere-orde verlangens van een bepaalde soort hoeven te verbinden. Frankfurt stelt de zaken dus iets te complex voor.

Maar dit zijn niet mijn belangrijkste punten van kritiek. Het grootste probleem heb ik met zijn in mijn ogen te activistische, te decisionistische theorie over persoonlijke identiteit. Wanneer Frankfurt het heeft over het zelf dat geconstitueerd wordt door keuzes of beslissingen (door *gekozen* identificaties), is het namelijk de vraag wie of wat kiest op basis waarvan. Die beslissingen komen ook niet uit de lucht vallen, kunnen geen sartrianse ongegronde keuzes zijn, maar zijn ook ergens op gebaseerd, op iets "in" mij (een bepaalde motivationele basis). Uit mijn identificaties, uit wie ik wil zijn (uit wat ik wil dat mijn wil is), blijkt immers al wie en wat ik ben. Ook keuzes verwijzen naar iets of iemand die kiest op basis van iets (ze moeten een fundament hebben in een subject dat kiest op basis van bepaalde

motivaties<sup>13</sup>).

In het twaalfde essay, bijvoorbeeld, stelt Frankfurt zelf dat je identificatoire beslissingen met "*wholeheartedness*" moet nemen, waarbij hij dus al het hebben van een "hart" vooronderstelt, een iemand die "achter" zijn beslissingen/identificaties staat op basis van bepaalde fundamentele waarden (een iemand die iets doorslaggevend wil, iets van doorslaggevend belang acht). Alleen een persoon met een identiteit en met waarden kan zijn eigen wil vanuit zichzelf bepalen (op basis van iets wat voor hem van wezenlijk belang is). Ook identificaties (die voor mij bepalen wie en wat ik ben) verwijzen dus naar een dimensie van gegevenheid in het zelf en kunnen derhalve (zoals we ook al in deel I zagen, maar daar om andere, formele redenen) dat zelf niet volledig constitueren.

Frankfurt geeft op dit punt dus een wel erg activistische voorstelling van zaken (hij vergeet de vóórgegevenheid van waarden die bij autonomie noodzakelijk voorondersteld is)<sup>14</sup>. Hij doet net alsof de persoon zichzelf in het bestaan roept (*ex nihilo*), wanneer hij zich identificeert met bepaalde dingen (men vergelijk de Kamlers theorie en mijn kritiek daarop). Volledige zelfconstituering door middel van identificaties/beslissingen is echter theoretisch gezien inconsistent.

Voor de dimensie van gegevenheid in het zelf lijkt hij echter toch oog gehad te hebben, wanneer hij het (in het laatste essay van de bundel) heeft over '*the unthinkable*'. Sommige dingen kunnen wij niet denken, willen of doen (bijvoorbeeld omdat we ze te verschrikkelijk voor woorden vinden), precies doordat we de mensen zijn die we (willen) zijn. Het ondenkbare, dat wat tegen "je natuur" ingaat,

---

<sup>13</sup> We zouden hierbij kunnen opmerken dat een notie als 'wilsvrijheid', 'de vrijheid om te willen wat je wil' een problematisch begrip is. Want wat is de basis van de vrije bepaling van de wil? Weer een wil? Dan vervallen we in een regressie. Willekeur? Dan is er geen sprake van een subject dat echt iets wil (willen), dan is de wil die ik vrij bepaal ongegrond en niet te beschouwen als een wil die door een concreet, actief (willend) subject tot bepaling wordt gebracht.

<sup>14</sup> Dit activistische beeld komt in zijn gehele bundel terug. In het derde essay, bijvoorbeeld, stelt hij dat pas als we ons identificeren met de wil die de basis is voor ons handelen, wij dat handelen autonoom hebben voltrokken en dat we dientengevolge dan pas echt verantwoordelijk voor die daden kunnen worden gehouden (want dan zijn het pas echt onze wil en onze handelingen). Hier zou ik tegen in willen brengen dat onze identificaties ook op iets gebaseerd zijn wat we niet zelf hebben gekozen (het zou zo kunnen zijn dat wij uiteindelijk helemaal niet verantwoordelijk zijn te houden voor onze identificaties), dus dat als we ons wel met een bepaalde (slechte) wil identificeren, we toch voor de daden die we overeenkomstig die wil voltrekken niet verantwoordelijk te houden zijn (dit is bijvoorbeeld duidelijk het geval als we gehersenspoeld of geïndoctrineerd zijn). Aan de andere kant zouden we overigens kunnen zeggen dat je wellicht toch verantwoordelijk kunt worden gehouden voor het volgen van een wil die je niet als de jouwe ziet: *jij* voltrekt immers de handeling (in zekere fundamentele zin blijft de handeling daarmee toch van jou, ook al wil je je niet actief met de wil die aan de basis van die handeling stond identificeren).

Een ander voorbeeld is Frankfurts behandeling van 'karakter' in het twaalfde essay. Daarin stelt hij dat we pas verantwoordelijk voor ons karakter zijn als we er verantwoordelijkheid voor nemen, als we ons ermee identificeren. Nu zouden we kunnen opmerken dat onze identificaties door ons karakter (mede) bepaald worden en dat dus zelfs door het verantwoordelijkheid nemen voor ons karakter we er uiteindelijk niet echt verantwoordelijk voor genoemd kunnen worden.



limiteert dus onze wil, legt er randvoorwaarden aan op, en definieert tegelijkertijd mede onze identiteit, wie wij ten diepste zijn (Frankfurt heeft het over *necessities of the will* en over *volitional necessities* en *volitional needs*: ik kan, gezien de persoon die ik ben, niet anders willen of doen)<sup>15</sup>.

Het beperkt echter niet onze autonomie, juist omdat met het ondenkbare wie wij zijn en wat wij willen is verbonden. Het is voor een ethische persoon bijvoorbeeld geen autonomie te noemen als hij iemand zou vermoorden, precies omdat hij dat helemaal niet wil en niet kan willen (omdat hij ethisch is/wil zijn), zich die moord bij zichzelf niet kan voorstellen. Het ondenkbare is zelfs noodzakelijk voor autonomie, voor zover het onze identiteit mede constitueert<sup>16</sup>.

Identiteit moet hier worden verstaan als identiteit door de tijd heen. Het jezelf echt richting geven behelst immers een zekere continuïteit, de bestendigheid van bepaalde waarden die, gezien op de schaal van een leven (of fases daarvan), bij je passen: langere-termijn-waarden (die verbonden kunnen zijn met een invulling van 'het goede leven' en/of met een bepaalde traditie). Iemand die iedere dag iets anders wil (een andere persoonlijkheid lijkt te hebben), zouden we niet echt autonoom willen noemen, omdat hij zichzelf niet echt richting geeft (veeleer wordt gestuurd door wat er iedere dag in hem opkomt, een "blad in de wind" is). Wanneer Frankfurt het heeft over 'the incipient conflict or tension between freedom and identity' (noot 1, p.178) dan heeft hij aan de ene kant wel gelijk, in de zin dat bepaalde gegevenheden in jezelf je vrijheid kunnen beperken (bijvoorbeeld angsten, dwangmatige gedragingen, onbeheersbare driften, etc.). Aan de andere kant is het echter zo dat slechts iemand met een persoonlijke identiteit, slechts een zelf met een zekere continuïteit, autonoom kan zijn (en beperkingen aan zijn autonomie gewaar kan worden), kan doen wat hijzelf echt of eigenlijk wil.

En persoonlijke identiteit bezitten impliceert (naast de mogelijkheid van zelfbetrokkenheid in de zin van zelfponering) het hebben van waarden op de langere termijn (je waarden bepalen zelfs wie je bent, wat je identiteit is). Meer waarden hebben, zouden we kunnen zeggen, betekent daarmee meer identiteit, meer zelf bezitten, en daarmee meer autonomie (meer "ik" dat zichzelf stuurt, meer "intern" actorschap)<sup>17</sup>. Pas door waarden is de mens meer dan een *wanton*. Vandaar dat een *Mensch ohne Eigenschaften* geen autonome persoon kan worden genoemd, al

<sup>15</sup> 'at least in part, it [the unthinkable, HH] defines what he must be. In this sense it is a constitutive element of his nature or essence as the person he is', 'it defines his essence as a volitional creature' (p.188).

<sup>16</sup> Al is het ondenkbare een randvoorwaarde voor de wil te noemen en geen leidraad (zoals bijvoorbeeld waarden dat kunnen zijn), het definieert mijn identiteit als het ware negatief (de grenzen, niet de inhoud, ervan).

<sup>17</sup> Als iemand er bijvoorbeeld bewust voor kiest om een passioneel leven te leiden, zouden we deze persoon autonomer kunnen noemen dan iemand die zich onnadenkend door die passies laat leiden, een speelbal van die passies is, zonder een sturende instantie "in" zijn persoon. De eerste persoon laat zich leiden door een waarde, door iets wat *hij* belangrijk vindt, in het tweede geval is er eigenlijk geen sprake van een "hij".

is het besef van je eigen mogelijkheden/mogelijke eigenschappen (die het concrete overstijgen) wel een voorwaarde voor autonomie te noemen (dit zal ik in het volgende hoofdstuk nader uitwerken).

Autonomie heeft daarmee overigens te maken met het transcenderen van de concrete realiteit van alledag: doordat je je laat leiden door waarden, door meer abstracte zaken die op de langere termijn belangrijk voor je zijn (bijvoorbeeld levensplannen of -doelen, morele principes, etc.), onttrek je je aan de concrete verlangens, driften, neigingen, etc. die in je opkomen (en het eraan toegeven op korte termijn belangrijk voor je lijkt, aantrekkelijk voor je is). Door het hebben van die waarden is het mogelijk om je kritisch op jezelf te betrekken, om afstand van jezelf te nemen, om jezelf kritisch te evalueren (is dit wel echt wat ik wil? hoort het wel echt bij mij?) en je met een bepaald verlangen al dan niet te identificeren.

Identificaties en beslissingen verwijzen (willen ze echt autonoom zijn) naar deze gegevens door de tijd heen, naar waarden die mijn identiteit (mede) constitueren. Identificaties, keuzes kunnen die identiteit dus niet (volledig) constitueren, zoals Frankfurt meent, maar zijn er veeleer op gebaseerd. In identificatie zit wel een mogelijk moment van (reflexieve) keuze, maar tegelijkertijd zijn ook keuzes ergens op gebaseerd, op een motivationele basis, op iets in mijzelf wat gegeven is (en wat daarmee verwijst naar een dimensie van passiviteit). Mijn identificaties constitueren niet alleen mijn zelf, uit mijn identificaties blijkt veeleer wie en wat ik ben (en mijn persoonlijke identiteit is daardoor meer dan het resultaat van een verzameling identificaties, is ook een verzameling waarden, strevingen, neigingen, driften, etc.)<sup>18</sup>.

Overigens hoeft het in dit geval niet zo te zijn dat wie en wat ik ben samenvalt met datgene wat ik als "mijn ik" beschouw (dat ik een adequaat zelfbeeld heb). Ik kan mij bijvoorbeeld als iemand met christelijke waarden beschouwen en mij autonoom voelen op het moment dat ik naar die waarden leef. Het kan echter zo zijn dat de motivatie die er onbewust achter steekt om mijzelf als christen te zien, helemaal niet zo christelijk is (dat het bijvoorbeeld gebaseerd is op een bepaalde zelfhaat, een *Wille zur Macht*, bepaalde primitieve driften, de hang naar erkenning door anderen, zelfverheerlijking, de teleurstelling en geboorneerdheid dat ik niet aan de oud-testamentische wet kan voldoen, indoctrinatie door mijn omgeving, mijn ouders, etc.). We kunnen dan zeggen dat ik op een concreet niveau wel autonoom ben, maar op een dieper niveau niet (ik hou immers mijzelf voor de gek, doe niet

---

<sup>18</sup> Dit zouden we dialectischer kunnen voorstellen door te zeggen dat keuzes ook vaak bepalend zijn voor wie je bent en wordt, keuzes die vaak ook onbewuste of zelfs ongegronde keuzes kunnen zijn (bijvoorbeeld wanneer ik een informatie-tekort heb, wanneer ik niet goed kan overzien wat de consequenties van mijn keuzes zijn). Op het moment echter dat ik zelf ("autonoom") kies (om dit of dat te doen, om mij met het één dan wel het ander te identificeren), verwijst die (bewuste) keuze naar een (bewuste) motivatie, naar voor mij(n) identiteit fundamentele waarden (die ik op dat moment niet op hun beurt weer kan kiezen).

wat ik eigenlijk wil, laat mijzelf niet sturen door wie en wat ik eigenlijk ben<sup>19</sup>). De identificatie blijft dus weer in meerdere opzichten (aan de subject-kant van de zaak, maar ook, indien de identificatie adequaat wil zijn, aan de object-kant) gebonden aan wie en wat ik altijd al ben.

Dit besef van een bepaalde gegevenheid van het zelf die noodzakelijk is voor autonomie, kunnen we ook anders uitdrukken door te zeggen dat mijn concrete zelf wel autonoom kan zijn (als het doet wat het wil), maar dat dit zelf uiteindelijk zichzelf niet bepaald heeft, dus niet absoluut autonoom is. Autonomie is gebonden aan een concreet zelf en daarmee aan een zekere empirische gegevenheid van dat zelf, iets wat ik een prealabele praktische subjectiviteit zou willen noemen<sup>20</sup>. Altijd als ik in één opzicht autonoom ben (afhankelijk daarvan of ik in overeenstemming met mijn identiteit wil en handel), ben ik het in een ander opzicht niet (want ik heb mijzelf nooit volledig zelf bepaald, geconstrueerd). Autonomie is altijd relatief aan een bepaalde gegevenheid van het zelf (empirisch, maar ook formeel, transcendentiaal).

Autonomie vooronderstelt een zelfinterpretatie waarin het subject zich doorslaggevend poneert, stelt, affirmeert, identificeert. Een interpretatie die het, als het autonoom wil handelen, niet kan relativiseren. Zelfbepaling speelt altijd op een bepaald niveau, is altijd relatief aan een zelf op een bepaald niveau, afhankelijk van wat als het zelf dat ("zichzelf") bepaalt (moet bepalen) wordt gezien. Autonomie is altijd gebonden aan een concreet subject met een concrete wil om zichzelf op een bepaalde manier te bepalen. Van iets in mijzelf moet ik uit blijven gaan wil ik autonoom kunnen zijn, ergens moet mijn zelfonderzoek stoppen, ooit moet ik

---

<sup>19</sup> Dit geldt wellicht voor de mens überhaupt. Als bijvoorbeeld Nietzsche gelijk heeft met zijn these dat alles op *Wille zur Macht* gebaseerd is en onze identificaties bijgevolg daar ook producten van zijn, dan zouden we onszelf als *Wille zur Macht* moeten identificeren. Ook die identificatie van onszelf met *Wille zur Macht* zou echter weer vanuit *Wille zur Macht* zijn voortgekomen. En aangezien er achter *Wille zur Macht* geen subject steekt, geen zelf dat macht wil (ook immers weer een voortbrengsel van *Wille zur Macht*), zou ook die identificatie van (in twee opzichten, samenhangend met twee betekenissen van 'van') mijzelf inadequaat zijn en autonomie een illusie (want er is uiteindelijk geen autonoom subject aanwezig).

Ook Freuds theorie lijkt hierop uit te lopen. Hij beweerde immers dat ons rationele *Ich*, waarin onze bewuste identificaties zijn te situeren, uiteindelijk gebaseerd is op bepaalde fundamentele driften, op het onbewuste, driftmatige *Es* (en bovendien onder controle staat van ons geweten, ons *Über-Ich*) in wisselwerking met sociale interactie.

<sup>20</sup> N.B. de gegevenheid waar ik het hier overwegend over heb, de motivationele basis van mijn identificaties, is een *inhoudelijke* gegevenheid te noemen. Een meer formele, transcendentale gegevenheid van het zelf zouden we het *vermogen* om mij te identificeren (op basis van bepaalde motivaties) kunnen noemen (een vermogen dat niet op zijn beurt door identificaties kan zijn geconstitueerd). Iets wat Frankfurt onderbelicht laat is het prealabele transcendentale zelf-zijn dat zijn theorie vooronderstelt, het zijn van het subject dat zich kan identificeren, kan willen, afstand van zijn verlangens kan nemen (en zich er vervolgens reflexief op kan betrekken), etc., het zijn van iets wat tegen zichzelf kan zeggen: 'dit ben ik, (dus) dit wil ik (en als ik daarnaar handel ben ik autonoom)'.

(om autonoom te kunnen zijn) tegen mijzelf zeggen: 'dit ben ik' ('hier sta ik'), 'dit is mijn wil'<sup>21</sup>. Met Ricoeur is dit echter vaak meer een stellen dan een ontdekken (misschien zijn onze fundamentele motivaties wel nooit helemaal doorzichtig voor onszelf). Al is vrijheid/autonomie ook een kwestie van "jezelf zijn" (Nietzsche: word wie je bent), authentiek zijn, hetgeen een ontdekking van wat je zelf uiteindelijk bent vooronderstelt en soms een terugkeer naar jezelf is.

Naast een zekere zelfrelativering (een overstijging van bijvoorbeeld het niveau van verlangens, een kritische reflexieve betrokkenheid op zichzelf; hetgeen een bepaalde afstandname van het eigen zelf inhoudt) vooronderstelt autonomie een zelfponering, een zelfbevestiging (een affirmatie van een bepaalde wil, bepaalde verlangens, bepaalde waarden als zijnde de mijne). Autonomie houdt zekere mogelijkheden in (om zichzelf te bepalen), maar vooronderstelt tegelijkertijd zekere fundamentele beperkingen (met betrekking tot datgene wat zichzelf bepaalt en kan bepalen).

Frankfurt drukt dit zelf overigens als volgt uit: 'There must be limits to our freedom if we are to have sufficient personal reality to exercise genuine autonomy at all. What has no boundaries has no shape' (p.ix), 'an excess of freedom gives rise to a diminution, or even to a dissolution, of the reality of the self' (p.179). Bijvoorbeeld het steeds weer met betrekking tot verlangens afvragen of ze wel echt van mij zijn, creëert een reeks van verlangens waarvoor geldt: 'The tendency to generate such a series of acts of forming desires, which would be a case of humanization run wild, also leads toward the destruction of a person' (p.21). Maar toch ziet hij persoonlijke identiteit als het resultaat van identificaties, van (vrije, ongegronde?) keuzes.

Concluderend geeft Frankfurt een te activistisch beeld van persoonlijke identiteit, een beeld dat te weinig rekening houdt met een dimensie van gegevenheid van het zelf, met wat je meest fundamenteel bent (iets met een bepaalde motivationele basis, met bepaalde fundamentele waarden, basale verlangens, driften en angsten, etc. en iets met bepaalde vermogens en bijbehorende beperkingen). Zijn model

---

<sup>21</sup> Maar altijd weer kunnen we ons afvragen: 'maar is dit wel echt mijn wil? ben ik wel echt wie ik wil zijn? ben ik wel echt autonoom?'. Uiteindelijk komen we dan uit bij de vraag of de mens metafysisch gezien autonoom of vrij genoemd kan worden (is er iets "in" mij dat uiteindelijk waarlijk het subject van de zelfbepaling, bijvoorbeeld van mijn identificaties en van de motivationele basis die daarachter steekt, genoemd kan worden, iets wat niet op zijn beurt bepaald wordt door iets "erbuiten"?). Dit is een vraag die, zoals gezegd, mijns inziens niet valt te beantwoorden (en waarbij een positief antwoord een soort *causa sui* lijkt te vooronderstellen).

Aan de andere kant is het zo dat, als ik meen dat iets mijn wil is (als ik denk een wil te hebben en te weten wat die wil is) en ik mijzelf door die wil laat leiden, ik het gevoel heb autonoom te zijn en het op een bepaald (concreet) niveau ook echt ben: dat wat ik als "ik" zie, "bepaalt" immers "mijzelf" (mijn wil, mijn handelingen) en dat is precies wat autonomie betekent. We zouden kunnen stellen dat in dit opzicht het jezelf als autonoom interpreteren en het autonoom zijn als het ware samenvallen. Pas als je je afvraagt of je de wil die jou bepaalt op haar beurt wel echt zelf hebt bepaald, of je bijvoorbeeld je eigen fundamentele waarden zelf hebt gekozen, speelt de kwestie of je wel *echt* autonoom bent.

behoeft dus verbetering.

### **6.3 Autonomie en waarden**

Een theorie die mijns inziens de verbondenheid van persoonlijke identiteit met autonomie en de rol van reflexie daarin beter beschrijft is die van Gary Watson. Hij heeft meer oog voor een dimensie van empirische gegevenheid van het zelf (van waarden) dan Frankfurt. Zijn beeld van autonomie zal ik daarna verbinden met dat van Charles Taylor en Stefaan Cuypers.

Watson maakt (in 'Free Agency', uit Christman, *The inner citadel*) een onderscheid tussen 'desiring' en 'valuing'. 'Desiring' betreft het domein van de verlangens, van het niet-rationeel bewuste en daarmee van het onvrije. 'Valuing' is verbonden met waarden, rationaliteit en vrijheid (en daarmee met verantwoordelijkheid)<sup>22</sup>. Autonoom ben je als je handelt op basis van die waarden en niet primair op basis van je verlangens<sup>23</sup>. Doordat wij waarden hebben, kunnen wij onszelf, onze verlangens, onze handelingen, kritisch evalueren en onszelf, ons willen en doen, richting geven (op een langere termijn). Zonder onze waarden zouden wij slaven van onze passies zijn, van de verlangens die iedere dag in ons opkomen. Door onze waarden overstijgen wij dat niveau van verlangens.

Watson is het dan ook niet eens met Frankfurt (en ik val hem, zoals gezien, daarin bij) dat het persoon-zijn volledig in termen van verlangens en beslissingen (volities, identificaties) valt te omschrijven. Een persoon is ook iets wat waarden heeft, wat zichzelf kan bepalen, kan controleren aan de hand van wat hij op de langere termijn belangrijk vindt. Precies door het hebben van waarden is er echt zoiets als een zichzelf bepalend subject en daarmee pas autonomie. Als niets voor mij belangrijk is, hoef ik nergens naartoe en heeft het geen zin (is er geen zin) mijzelf richting te geven, is er niet eens sprake van een ik, een persoon, van iemand die handelt, motieven en intenties heeft.

Mijn waarden bepalen wie en wat ik ben. Waarden hebben dus veel te maken

---

<sup>22</sup> 'the notion of value is tied to (cannot be understood independently of) those of the good and worthy, it is one thing to value (think good) a state of affairs and another to desire that it obtain', 'The contrast is with desires, whose objects may not be thought good and which are thus, in a natural sense, blind or irrational. Desires are mute on the question of what is good' (p.112).

<sup>23</sup> 'The problem of free action arises because what one desires may not be what one values, and what one most values may not be what one is finally moved to get' (p.112), 'The free agent has the capacity to translate his values into action; his actions flow from his evaluational system' (p.117), 'With regard to the appetites and passions, it is plain that in some situations the motivational systems of human beings exhibit an independence from their values which is inconsistent with free agency; that is to say, people are sometimes moved by their appetites and passions in conflict with their practical judgments' (p.120). Watson heeft het dus overigens primair over de vrijheid van handelen. Dit zouden we echter autonomie kunnen noemen (jij bepaalt zelf jezelf, dat wil in dit geval zeggen: je handelingen, "in vrijheid", op basis van je waarden).

met identiteit, definiëren in inhoudelijke zin die identiteit<sup>24</sup>. Watson gelooft niet dat waarden te omschrijven zijn als tweede- of hogere-orde volities (een omschrijving die nodig lijkt om Frankfurts theorie rond te krijgen). Als ik stel dat deze waarden "mijn" waarden zijn (als ik mijn waarden articuleer), identificeer ik me daar weliswaar mee -hetgeen een (één reflexie-stap) hogere-orde reflexie op die waarden zou kunnen heten-, maar die identificatie is gebaseerd op wie en wat ik al ben, dus op wat mijn waarden zijn en altijd al waren (met andere woorden: men moet onderscheid maken tussen waarden in meer reflexieve zin -waarden die je kiest- en in meer fundamentele zin -waarden die je gewoon hebt-, waarbij eerste naar laatste verwijzen). Waarden zijn in dat opzicht dus primitief (en niet de identificatie of volitie<sup>25</sup>) en van de eerste orde te noemen<sup>26</sup>. Mijn identiteit is het ijkpunt op basis waarvan ik mij al dan niet identificeer met bepaalde verlangens en waarden, dat uitmaakt wanneer ik mijn doen en laten "autonoom" mag noemen.

Met waarden hangt derhalve een dimensie van (inhoudelijke) gegevenheid van het zelf samen. Autonomie is, zoals we al eerder zagen, gebonden aan het zelf op een bepaald niveau, aan een zelf dat bepaalde zaken belangrijk en nastrevenswaardig acht. Dat zelf heeft echter zichzelf, zijn eigen fundamentele waarden -waarden die primitief zijn voor zijn identiteit en die uiteindelijk gegeven zijn- niet gekozen (vandaar dat ik spreek van fundamentele waarden en een fundamenteel praktisch zelf, van een prealabele praktische subjectiviteit). Autonomie is bijgevolg gebonden aan een zichzelf *articulerend*, concreet zelf (met concrete waarden). Om het in de terminologie van deel II uit te drukken: het zelf dat zichzelf (autonoom, aan de hand van waarden) stuurt, is niet volledig in de object-sfeer te situeren, is niet een volledig (via identificaties, hogere-orde volities) maakbare entiteit. Iets is vóórgegeven: een subject (met zekere waarden) dat zichzelf tracht te "maken", zijn waarden probeert te articuleren, zichzelf poogt te sturen aan de hand van die waarden<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> 'One's evaluational system may be said to constitute one's standpoint, the point of view from which one judges the world. The important feature of one's evaluational system is that one cannot coherently dissociate oneself from it *in its entirety*. [...] one cannot dissociate oneself from all normative judgements without forfeiting all standpoints and therewith one's identity as an agent' (p.117).

<sup>25</sup> Want daarvan kan ik me immers weer afvragen of ze wel "van mij" zijn. 'What gives these volitions any special relation to "oneself"? It is unhelpful to answer that one makes a "decisive commitment," where this just means that an interminable ascent to higher orders is not going to be permitted. This *is* arbitrary', 'What this difficulty shows is that the notion of orders of desires or volitions does not do the work that Frankfurt wants it to do. It does not tell us why or how a particular want can have, among all of a person's "desires," the special property of being peculiarly his "own."' (p.119).

<sup>26</sup> '[...] in general, evaluations are prior and of the first order' (p.120).

<sup>27</sup> Watson merkt overigens net als Frankfurt op dat zijn theorie neutraal is met betrekking tot het determinisme-vraagstuk: 'the difference between free and unfree actions -as we normally discern it- has nothing at all to do with the truth or falsity of determinism' (p.110). Dit vanwege het feit dat een vrije handeling als een handeling op basis van waarden wordt gekarakteriseerd, waarbij de vraag

Charles Taylors theorie over autonomie lijkt sterk op die van Watson. Hij maakt in *Human agency and language* een onderscheid tussen 'Strong' en 'weak evaluations'. *Strong evaluations* zijn sterk met identiteit verbonden<sup>28</sup>. Ze vormen de horizon voor minder fundamentele *weak evaluations*. *Weak evaluations* hangen samen met verlangens: doordat je iets verlangt, vind je het belangrijk, is het van waarde ("goed") voor je. *Strong evaluations* overstijgen dit (gevoelsmatige) niveau: iets is van waarde voor je niet (alleen) op basis van het feit dat je er naar verlangt<sup>29</sup>. Zij betreffen dingen die op de langere termijn belangrijk voor je zijn (en als zodanig ook belangrijker zijn dan dingen die je soms wel, soms niet, van waarde acht, al naar gelang of je er op dat moment naar verlangt). Men denke daarbij bijvoorbeeld aan bepaalde *commitments* aan ethische principes, loyaliteiten aan bepaalde gemeenschappen, levensplannen, etc.

Op basis van *strong evaluations* kan ik kritisch reflecteren op mijn verlangens (en de daarmee samenhangende *weak evaluations*) en kan "ik" -de persoon die (ik zou zeggen: "inhoudelijk") gedefinieerd wordt door die *strong evaluations*- mijzelf bepalen, autonoom zijn<sup>30</sup>. Zonder die "sterke evaluaties" is echte *agency* volgens Taylor niet mogelijk: 'It must be clear that an agent who could not evaluate desires at all would lack the minimum degree of reflectiveness which we associate with a human agent, and would also lack a crucial part of the background for what we describe as the exercise of will', 'the capacity for strong evaluation in particular is essential to our notion of the human subject' (p.28), 'Agents are beings for whom things matter' (p.104). Zonder *strong evaluations* kunnen we niet eens van personen spreken: 'the capacity for what I have called strong evaluation is an essential feature of a person' (p.43), 'A person is a being who has a sense of self, has a notion of the future and the past, can hold values, make choices; in short, can adopt life-plans' (p.97).

Mijn *strong evaluations* zijn articulaties van wat voor mij waardevol is. Wat dat

---

naar de oorsprong van die waarden en van het handelen op basis daarvan (nog) niet aan de orde is (of ik die waarden op hun beurt zelf heb gekozen of niet, of ik wel vrij ben om te kiezen op basis van die waarden te handelen, etc.).

<sup>28</sup> Taylor meent bovendien dat *strong evaluations* noodzakelijkerwijs moreel geladen zijn (dit punt benadrukt hij vooral in *Sources of the self*). Hierin verschil ik met hem van mening (identiteit is mijns inziens niet noodzakelijk morele identiteit), zoals we nog zullen zien.

<sup>29</sup> 'In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of "good" or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desires or desired consummations can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on' (p.18). Met andere woorden: *strong evaluations* behelzen normen van kwaliteit (in termen van beter en slechter), terwijl *weak evaluations* puur kwantitatief zijn (als ik slechts *weak evaluations* heb, bepaalt louter de sterkte van verlangens op basis van welk verlangen ik zal handelen). *Strong evaluations* zijn verbonden met mijn identiteit (en in zoverre niet-contingent voor wie ik ben), in tegenstelling tot *weak evaluations* (die daarmee wel contingent zijn).

<sup>30</sup> Waarbij natuurlijk wel voorondersteld is dat ik mij ook bewust ben van mijn *strong evaluations* (dat ik ook echt weet wat belangrijk voor mij is, wie ik ben, waar ik sta), bijvoorbeeld 'Moral agency [...] requires some kind of reflexive awareness of the standards one is living by' (p.103).

precies is, heb ik echter volgens Taylor niet gekozen; het is mij veeleer meegegeven en doorslaggevend door de intersubjectiviteit bepaald, door de omgeving waarin "ik" gevormd ben/is<sup>31</sup>. Autonomie blijkt dus weer gebonden aan een bepaalde vóórgegevenheid, aan de concrete persoon die ik ben (geworden in een bepaalde context, een bepaalde sociale omgeving). Zoals gezegd definiëren *strong evaluations* mijn identiteit, mijn persoonlijkheid, mijn concrete zelf<sup>32</sup>. Deze voor mijn zelf fundamentele evaluaties of waarderingen (van de langere termijn) zijn meer karakteriserend voor de persoon dan zijn *weak evaluations* (van de korte termijn), zijn verlangens. Als ik bijvoorbeeld op een bepaald moment zin heb om iemand een klap te geven, maar de ethische principes waarin ik geloof verbieden dat en ik doe het daarom niet, dan ben ik meer te vereenzelvigen met die principes dan met die gewelddadige neiging (waarvan de oorsprong buiten het bewuste, "sterk evaluerende" ik kan worden gesitueerd).

Dit is van belang voor het karakteriseren van morele identiteit. De morele persoon heeft wellicht soms dezelfde immorele gedachten of verlangens als de immorele persoon. Waar hij zich echter in onderscheidt, is erin gelegen dat hij daar niet naar handelt (omdat hij zichzelf ziet als iemand voor wie het belangrijk is om naar ethische principes te leven, "zichzelf" te sturen aan de hand van die principes).

Stefaan Cuypers heeft in zijn boek *Persoonlijke aangelegenheden* (hoofdstuk 6) een zelfde soort kritiek op het Frankfurt/Dworkin-model als de twee hierboven behandelde filosofen. Tegenover het activistische beeld van het zelf bij Frankfurt (het zelf als een product van verlangens en beslissingen/identificaties) stelt Cuypers een zogenaamde gematigd heteronome (of gematigd autonome) visie op de persoon voor<sup>33</sup>. Bij hem zijn, net als bij Watson en Taylor, fundamentele

<sup>31</sup> 'Our evaluations are not chosen. On the contrary they are articulations of our sense of what is worthy, or higher, or more integrated, or more fulfilling, and so on' (p.35). Tegen Frankfurt: 'Choice is properly choice in the light of clear evaluation' (p.104).

<sup>32</sup> *Strong evaluations* zijn 'our most fundamental evaluations, those which provide the terms in which other less basic ones are made. These are the evaluations which touch my identity' (p.39). Taylor beschrijft het zelf 'as having an identity which is defined in terms of certain essential evaluations which provide the horizon or foundation for the other evaluations one makes' (idem).

Overigens kunnen weliswaar onze waarden in de loop van ons leven veranderen en wellicht kunnen we spreken van "het kiezen van onze waarden", maar achter die veranderingen en die keuzes moeten we uiteindelijk nog fundamentele waarden onderscheiden (indien we echt kunnen spreken van bewust doorgevoerde veranderingen en bewust gemaakte keuzes). De waarden die we als fundamenteel voor onze identiteit zien kunnen (als reflexieve waarden) wel veranderen, maar dit "zien" vooronderstelt fundamentele waarden op een dieper niveau die wellicht constanten zijn (dit laatste is echter een punt van discussie).

<sup>33</sup> 'Mijn constructieve kritiek op het 'Frankfurt/Dworkin'-model van de persoonlijke autonomie heeft daarom als consequentie dat de extreem autonome visie op de zelf-constitutie moet vervangen worden door een gematigd autonome visie of - wat op hetzelfde neerkomt - een *gematigd heteronome visie*' (p.126).



waarden (die het autonome subject zich bewust is) een voorwaarde voor het überhaupt kunnen nemen van autonome beslissingen. Pas door fundamentele waarden (door identiteit op een dieper niveau) kun je je verlangens, je wil kritisch evalueren en beslissen of ze "van jou" zijn, of je je ermee kunt identificeren (en pas dan kun je autonoom op basis van "jouw" wil "jezelf" bepalen, handelen).

Die waarden (op basis waarvan je jezelf bepaalt) heb je volgens Cuypers uiteindelijk niet gekozen; ze zijn veeleer uit de sociale omgeving afkomstig (en vervolgens door jou geïnternaliseerd)<sup>34</sup>. Cuypers gelooft dat het zelf, liever gezegd: de persoon, een product is van zogenaamde reactieve attitudes: doordat anderen ons als personen behandelen, leren wij onszelf als personen te benaderen. 'Reactieve attitude' is daarmee de transcendente of primitieve notie (waar"achter" of waar"in" niets te onderscheiden valt). Cuypers' theorie is daarmee te situeren binnen Meads lijn van denken over het zelf (het zelf als product van de intersubjectiviteit; deze theorie is dus inhoudelijk misschien wel juist, maar formeel gesproken zeker niet). Ook mijn waarden, die mede mijn identiteit als actor constitueren, zijn bijgevolg vanuit die intersubjectiviteit voortgekomen<sup>35</sup>. Geen autonomie zonder gegevenheden, zonder fundamentele waarden die je uiteindelijk niet zelf hebt gekozen. Met Frankfurt: geen autonomie zonder begrenzingsen (identiteit hebben, zouden we overigens kunnen zeggen, is precies begrenzing, een jezelf afgrenzen van het andere, van niet-identiteit).

Wat betreft het gegeven karakter van fundamentele waarden, hun intersubjectieve bepaaldheid, kan ik een heel eind meegaan met Cuypers en Taylor. We moeten echter ook de mogelijkheid onderkennen om het niveau van het intersubjectief gedefinieerde met betrekking tot waarden te transcenderen. Niet iedereen die in dezelfde sociale omgeving is opgegroeid, ontwikkelt/heeft dezelfde waarden (er kan soms een grote spanning bestaan tussen het persoonlijke en het intersubjectieve). We moeten kunnen aangeven waardoor dat mogelijk is, hetgeen problematisch is wanneer waarden geheel met historisch gesitueerde gemeenschappen worden

<sup>34</sup> 'Tegen deze extreem autonome visie [het Frankfurt/Dworkin-model, HH] betoog ik *ten eerste* dat het proces van zelf-identificatie niet volledig voortspuit uit autonome wilsdaden, en *ten tweede* dat het proces van zelf-evaluatie in belangrijke mate afhangt van de normatieve houding van andere personen' (p.114), 'het proces van zelf-evaluatie [kan] in zijn verloop niet onafhankelijk [...] zijn, maar [moet] daarentegen *sociaal* afhankelijk [...] zijn. De zelf-evaluatie steunt niet op zelfgekozen waarden en normen, maar berust uiteindelijk op een vooraf gegeven systeem van sociale regels en gemeenschappelijke principes' (p.122), 'Het normatief systeem of waardensysteem van een persoon is uiteindelijk gegrond op de evaluatieve autoriteit van *de gegeneraliseerde andere*' (p.125).

<sup>35</sup> In verband waarmee Cuypers het volgende stelt: 'Ik tracht nu mijn pleidooi voor een gematigd autonome visie te vervolledigen door de sociale afhankelijkheid van de zelf-evaluatie te verklaren in termen van het verlangen naar erkenning door anderen en het sociale zelf' (p.122), 'het verlangen naar sociale erkenning [is] een *passieve* geestesgesteldheid [...]. Het is echter deze passiviteit die vreemd genoeg een noodzakelijke voorwaarde blijkt te zijn voor de constitutie van de juiste zelf-evaluatie van een persoon en het gepaste gevoel van eigenwaarde' (p.123).

verbonden.

Ten eerste zou ik meer ruimte willen inruimen voor zogenaamde "karakteroorzaken". Het karakter in essentialistische zin, gezien als een deel van het inhoudelijke zelf dat je -"van nature"- hebt meegekregen, bepaalt immers in hoge mate wat je belangrijk vindt, wat je waarden zijn, welke "intersubjectieve waarden" je zult "omarmen".

Ten tweede hebben rationele individuen de mogelijkheid om de waarden van hun gemeenschap te transcenderen door middel van kritische, rationele beschouwingen (op die waarden)<sup>36</sup>. Men moet onderscheid maken tussen waarden die meer en minder rationeel en objectief kunnen worden genoemd<sup>37</sup>. Soms "omarmen" of ontwikkelen individuen bijvoorbeeld morele waarden -op basis van rationele overwegingen- die tegen de heersende moraal van de gemeenschap ingaan. In deel V zal ik betogen dat we mogelijk kunnen spreken van "de rationaliteit van moraliteit".

#### **6.4 Autonomie en rationaliteit**

Auteurs als Taylor en Cuypers stellen persoonlijke identiteit en het hebben van bepaalde waarden wel erg passief en statisch voor in hun nadruk op het ingebed-zijn van die waarden in tradities, op hun intersubjectieve oorsprong. Het geheel van waarden is voor hen iets wat je in je omgeving en bij jezelf aantreft en waar je verder weinig invloed op kunt uitoefenen. Ik wil daarom filosofen behandelen die een sterkere verbinding leggen tussen autonomie en rationaliteit, die meer oog hebben voor rationele, de intersubjectiviteit overstijgende waarden.

Thomas Nagel stelt in *The view from nowhere*, zoals gezien, dat de mens de neiging heeft om zijn eigen subjectieve perspectief te overstijgen naar een meer

---

<sup>36</sup> Zowel de rol van het karakter als de rol van rationaliteit in verband met (de keuze van) waarden lijkt in Cuypers' theorie moeilijk te vatten wanneer hij stelt: 'In plaats van de processen van zelf-identificatie en zelf-evaluatie te verklaren in termen van wilsdaden zoals beslissing en keuze, beklemtoonde ik het *niet-intentioneel* en het *niet-individualistisch* karakter van beide processen' (p.126). Waarom zijn, van de waarden die de gemeenschap mij heeft aangeboden, echter juist *deze* de mijne?

<sup>37</sup> In het volgende deel zal ik een metafysisch waardensubjectivisme verdedigen. Daarmee bedoel ik de theorie dat waarde altijd uiteindelijk in een bewustzijn gegeven is en dat er geen sprake kan zijn van "waarden buiten het bewustzijn", van "waarden die transcendent zijn aan subjecten". Waarden zijn wat betreft vorm noodzakelijk subjectief, al kunnen ze wat betreft hun inhoud (wat betreft hun object, het dat wat als van waarde gezien wordt) objectief en rationeel zijn, het persoonlijke perspectief transcenderen. Dit laatste wil niet zeggen dat er aan waarden iets noodzakelijks is. Ze duiden namelijk een fundamenteel contingente relatie aan tussen een object en waarde-bewustzijn. De juistheid van waarden is uiteindelijk afhankelijk van metafysisch subjectieve criteria daaromtrent (van wat *subjecten* als juist zien). In zoverre is ieder stellen van waarde uiteindelijk "ongegegrond". Wat betreft hun *inhoud* kunnen deze criteria echter het niveau van het persoonlijke en het intersubjectief-gedefinieerde transcenderen.

objectief (en daarmee meer realistisch en rationeel) standpunt<sup>38</sup>. Hij heeft over het algemeen de drang om zijn eigen subjectieve preferenties en zijn geïnternaliseerde intersubjectieve waarden te transcenderen om meer objectieve en rationele waarden aan te hangen (waarbij objectiviteit met een zeker realisme is verbonden, een rekening houden met het bestaan van de ander met zijn eigen perspectief)<sup>39</sup>. Als we de mens -zoals Nagel in het spoor van Kant doet- vooral identificeren met zijn rationele, objectieve kant, dan is hiermee een vorm van autonomie verbonden (want dat wat als het meest wezenlijke van het ik wordt beschouwd, bepaalt het zelf, zijn handelingen, wat er gebeurt).

Nagel komt op deze manier uit op een zelfde soort onderscheid tussen waarden en verlangens als Watson en Taylor: 'The essential activity of the objective will [...] is to recognize or form values, as opposed to mere preferences' (p.134). Bij Nagel geldt echter: 'Values express the objective will' (p.136), 'Values are judgements from a standpoint external to ourselves about how to be and how to live' (p.135): wat belangrijk voor ons is, onze invulling van 'het goede', zou onafhankelijk van onszelf moeten zijn. Met waarden doelt Nagel vooral op ethische waarden. Als ik ethisch wil zijn, moet ik rekening houden met anderen, met andermans perspectief, dat perspectief incorporeren in het mijne, en mijzelf (mijn persoonlijke standpunt) dus overstijgen (naar grotere algemeengeldigheid toe)<sup>40</sup>.

Aan deze zelfoverstijging zijn echter weer grenzen: van iets in onszelf moeten we uit blijven gaan, van iets wat we niet op zijn beurt kritisch kunnen evalueren of rationeel kunnen funderen (van 'the core of the self that lies at the center of the blind spot', p.128), willen we (qua rationele actoren) niet in nihilisme en stuurloosheid vervallen (ook rationaliteit heeft haar niet-rationele fundamenteën, haar fundamentele criteria op basis waarvan men zich rationeel-kritisch tot zichzelf kan verhouden, zichzelf kan transcenderen naar een grotere objectiviteit). De transcendering van het concrete zelf naar een meer objectief zelf die (rationele) autonomie mogelijk maakt, toont de fundamentele beperkingen van die beweging: 'The objectivity that seems to offer greater control also reveals the ultimate givenness of

---

<sup>38</sup> 'the position to which I am drawn is a form of rationalism. This does not mean that we have innate knowledge of the truth about the world, but it does mean that we have the capacity, not based on experience, to generate hypotheses about what in general the world might possibly be like, and to reject those possibilities that we see could not include ourselves and our experiences' (p.83).

<sup>39</sup> Nagel stelt: 'The idea of objectivity always points beyond mere intersubjective agreement' (p.108). Hierin kan ik meegaan, al is het natuurlijk mogelijk dat de intersubjectief overeengekomen waarden objectieve waarden zijn (men denke bijvoorbeeld aan de, in de westerse wereld over het algemeen aangehangen, principes van de universele rechten van de mens, die in hoge mate abstract en objectief genoemd kunnen worden).

<sup>40</sup> Net als Kant wil Nagel autonomie met moraliteit verbinden: 'I am agreeing with Kant's view that there is an internal connection between ethics and freedom: subjection to morality expresses the hope of autonomy' (p.135).

the self" (p.119)<sup>41</sup>. Volledige objectiviteit zou samenvallen met een radicaal scepticisme<sup>42</sup>. Er is hier sprake van een paradox: grotere objectiviteit leidt tot meer tot meer autonomie -als we het objectieve zelf als het meest wezenlijke deel van de mens, van het ik, zien-<sup>43</sup>, maar op een gegeven moment blijkt de beweging naar grotere objectiviteit te voeren naar de vernietiging van het zelf en daarmee van autonomie<sup>44</sup>.

Autonomie is pas mogelijk als je van bepaalde waarden uitgaat (waarvan je denkt dat ze belangrijk zijn) die je uiteindelijk niet kunt relativiseren, maar waar je gewoon achter moet staan. Voor autonomie is het poneren, het affirmeren van een (deel van het) zelf onontbeerlijk (bijvoorbeeld voor de rationele autonomie waar Nagel het over heeft: het affirmeren van het objectieve zelf, het naar objectiviteit strevende zelf, "in mij"). Voor het bereiken van een zekere objectiviteit met betrekking tot (morele) waarden is echter tegelijkertijd een zekere zelftranscendering noodzakelijk, een overstijging van het eigen subjectieve perspectief. Deze spanning tussen zelfponering en zelfrelativering zal opnieuw aan het licht komen in het volgende deel over de moraliteit van de morele persoon.

De rationaliteit die een bepaalde vorm van autonomie mogelijk maakt (de zelfbepaling door het rationele, objectieve, zichzelf overstijgende deel van het ik), zal ik in hoofdstuk 8 typeren als het menselijke vermogen bij uitstek om autonoom te zijn. Het denken, het op zichzelf reflecterende bewustzijn, is immers het meest onafhankelijke deel van de mens te beschouwen, is dat wat het meest op zich staat, is dat waarmee we het best in staat zijn om de gegevenheid van onszelf en onze

---

<sup>41</sup> Deze gegevenheid moet mijns inziens weer formeel en inhoudelijk worden begrepen, overeenkomstig het besef dat *iets* zichzelf transcendeert (iets wat een vermogen tot transcendering mag heten), *op basis van iets*, op basis van de waarde/geldigheid van rationele criteria (Nagel vooronderstelt bijvoorbeeld een individu dat naar een objectief standpunt toe wil, dat rationaliteit/objectiviteit belangrijk vindt).

<sup>42</sup> Daarom is het ook niet zo vreemd dat de moderniteit uiteindelijk de postmoderniteit (in de sceptische variant) voortbracht. Veel postmodernen omschrijven zich dan ook als vervolmakers van het project van de verlichting.

<sup>43</sup> Vooral doordat we onszelf meer objectiveren en daarmee onszelf beter kunnen sturen, meer mogelijkheden hebben om ons te onttrekken aan het gegevene in onszelf (dat van subjectieve of intersubjectieve oorsprong kan zijn). Bijvoorbeeld doordat we onze verlangens objectiveren en daardoor *als* verlangens kunnen leren zien, kunnen we die verlangens affirmeren dan wel weigeren (ze wel of niet met onszelf verbinden, beslissen of we ze wel of niet als de basis van ons handelen willen).

<sup>44</sup> Nagel drukt dit als volgt uit: 'the external standpoint at once holds out the hope of genuine autonomy, and snatches it away. By increasing our objectivity and self-awareness, we seem to acquire increased control over what will influence our actions, and thus to take our lives into our own hands. Yet the logical goal of these ambitions is incoherent, for to be really free we would have to act from a standpoint completely outside ourselves, choosing everything about ourselves, including all our principles of choice -creating ourselves from nothing, so to speak' (p.118). We kunnen objectiviteit, en daarmee autonomie, slechts optimaliseren: 'the creation of an objective will is not a completable task. What is wanted is some way of making the most objective standpoint the basis of actions' (p.129).

wereld te transcenderen en werkelijk *zelf* uit te maken wat voor ons van waarde is. Meer rationaliteit houdt meer bewust actorschap in, en daarmee meer autonomie (als er van iets gezegd kan worden dat het zichzelf bepaalt, dan is het wel het denken). Een autonoom ik is daarmee vooral een denkend ik.

Lawrence Haworth heeft net als Nagel een rationalistische kijk op autonomie. Hij stelt in *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics* dat hoe meer kritische rationele vermogens ik heb ontwikkeld (dat wil zeggen hoe meer ik over mijzelf kan nadenken, bijvoorbeeld over de kwestie of mijn waarden wel echt de waarden zijn die ik, als rationele actor, wil hebben), hoe meer mijn waarden echt "van mij" mogen heten en hoe autonomer ik bijgevolg ben (en daarmee: hoe meer verantwoordelijkheid ik voor mijn daden heb). Een autonoom leven is voor Haworth een bereflecteerd leven<sup>45</sup>. Hij ziet een 'close connection between being autonomous and being rational' (p.27): 'thinking sets one free' (p.26). Door de reflexie worden onze redenen om het ene en niet het andere te doen steeds meer "eigen" en verkrijgen we meer zelfcontrole.

Haworth onderscheidt verschillende vormen en mates van autonomie.

Eerst is er *minimal autonomy*: het vermogen om te handelen vanuit jezelf op basis van de waarden die je van je omgeving hebt meegekregen (je bepaalt wel jezelf, je handelt wel uit jezelf, je bent wel een actor, je hebt wel zogenaamde *competence*, maar de basis van die zelfbepaling ligt buiten jezelf; dit is het soort autonomie waar Taylor en Cuypers het over hebben: de autonomie die hoort bij het handelen op basis van uiteindelijk intersubjectief gefundeerde, meegekregen, waarden). Het is de autonomie van iemand met een volledige *causal identity*, om met Kamler te spreken.

Vervolgens kun je vanuit een toestand met *minimal autonomy* zogenaamde *normal autonomy* ontwikkelen. Deze behelst naast het eerdergenoemde vermogen ook nog het vermogen om kritisch op je eigen waarden te reflecteren. Hierdoor kun je je die waarden meer "eigen" maken, dat wil zeggen meer consistent maken met hoe je jezelf "eigenlijk" ziet (met wat je fundamentele, je identiteit constituerende, waarden zijn). Door middel van dit laatste vermogen word je dus in staat gesteld om meer eenheid in jezelf, in je verzameling waarden te bereiken, waardoor je minder heteronoom wordt (doordat er meer sprake is van één zelf met één eenduidige wil op basis waarvan het handelt). Het subject kiest zelf in die zin zijn eigen waarden (na kritische reflexie erop), overstijgt daardoor het intersubjectieve niveau en kan zichzelf in dit opzicht veranderen.

Hierdoor ontstaat er een hogere mate van autonomie, van zelfbepaling (van mijn eigen identiteit, mijn eigen waarden). Deze vorm van autonomie is te verbinden met Kamlers concept van *character-identity*. Een toename van autonomie wordt

---

<sup>45</sup> 'personal autonomy certainly requires critical reflection concerning ends, even ultimate ends, as well as means', 'For a life to be autonomous it must be reflective' (p.24).

mogelijk gemaakt door een groter bewustzijn van de eigen waarden *als* (bijvoorbeeld van de gemeenschap meegekregen) waarden (meer zelfbewustzijn opent dus de mogelijkheid voor meer autonomie). Door dit bewustzijn kunnen we namelijk kritisch, rationeel stelling nemen ten opzichte van die waarden. Door het bezit van kritische rationele vermogens is het ik meer dan een verzameling meegekregen waarden. Het is ook iets wat over ze kan nadenken en zich er kritisch tegenover kan opstellen. Hierdoor worden de waarden die het uiteindelijk als de zijne kiest meer "eigen" en kunnen die keuzes bewuster worden gemaakt (bijvoorbeeld -bij Nagel- op basis van rationele, objectieve criteria)<sup>46</sup>.

Indien we dit vermogen tot kritische reflexie zouden vervolmaken, zouden we belanden in de fase van zogenaamde *full autonomy*. We zouden dan een "*unrestricted critical competence*" bezitten; dat wil zeggen dat we over al onze waarden, ook de meest fundamentele, kritisch zouden kunnen nadenken<sup>47</sup>.

Het moge duidelijk zijn dat dit laatste concept een soort ideaal aanduidt dat we slechts kunnen benaderen, maar nooit kunnen bereiken. Want als we het zouden bereiken, zouden we al onze waarden, al onze criteria, op het spel zetten en dus in een soort nihilisme of stuurloosheid verzeild raken, geen criteria meer overhouden om ons überhaupt nog kritisch op onszelf te kunnen betrekken. Het zou, indien gerealiseerd, samenvallen met een volledige zelfbepaling of -creatie, maar dan zou er niets, in ieder geval geen inhoudelijk zelf met bepaalde waarden, meer overblijven om zichzelf te bepalen/creëren. Het zou een volledige zelftranscendering inhouden (een volledig overstijgen van het eigen zelf en de eigen concrete situatie)<sup>48</sup>. Autonomie blijkt dus weer fundamenteel beperkt te zijn.

Haworth noemt autonomie iets wat je zelf moet verwezenlijken: 'becoming

<sup>46</sup> N.B. op het moment dat ik mijn (meegekregen) waarden kritisch evalueer en er autonoom voor kies om ze te affirmeren dan wel te verwerpen, verwijst dit weer naar waarden in mijzelf op een fundamenteeler niveau (waarom zou ik anders deze en niet die waarden affirmeren?). Hiermee wil ik geen statisch beeld van persoonlijke identiteit verdedigen: de persoon is geen afgesloten geheel van vaste waarden, deze kunnen immers in de loop der tijden veranderen (bijvoorbeeld door het in aanraking komen met alternatieve waarden). Het bewust, autonoom omarmen van nieuwe waarden blijft echter noodzakelijk verwijzen naar een motivationele basis in mijzelf.

<sup>47</sup> Samengevat: 'The main stages [of autonomy, HH] are:', 'Minimal autonomy, [...] involving the sorts of competence, independence, and self-control possible to individuals in whom the capacity for critical reflection is scarcely developed', 'Normal autonomy, in which some measure of critical reflection is brought to bear on one's own impulses and on the influences that come to one from the outside, so that one gains critical competence', 'And, finally, further growth of autonomy, beyond the norm, by which one gets more completely free from inner and outer constraints and realizes something close to unrestricted critical competence' (p.55).

<sup>48</sup> 'One achieves full (realistic) autonomy to the degree his choices exemplify full rationality, the ideal limit of critical competence. He possesses ability actually to realize whatever projects he embarks on, within the limits set by the facticity that constrains him. And this competence is wholly at his command', 'This identifies an ideal limit which may be approached asymptotically but never actually reached' (p.64).

autonomous is an achievement' (p.2) en 'Agency is an acquired ability' (p.13). Hiertegen zou ik in willen brengen dat dit te activistisch gedacht is. De vermogens om jezelf aan de hand van waarden te bepalen, om vanuit jezelf te handelen en om over je eigen waarden kritisch na te denken, zijn vermogens die we (in eerste instantie onder invloed van onze omgeving) moeten (leren) aanspreken, moeten *actualiseren*. Ze moeten echter *als potentialiteit* al in onszelf aanwezig zijn (zoals het jezelf onder invloed van de gemeenschap leren interpreteren ook bepaalde basale a priori vermogens "in jezelf" vooronderstelt). De één is er bovendien meer mee begiftigd dan de ander (weer een voorbeeld van bepaaldheid die bij autonomie een rol speelt). Rationele autonomie vooronderstelt verder, zoals gezegd, de affirmatie van rationele criteria, van de waarde van rationaliteit; iets waarvoor niet op zijn beurt rationeel-autonoom gekozen kan worden (maar veeleer iets waarvan uitgegaan moet worden).

Eén van de vermogens die je a priori moet bezitten om überhaupt autonoom te kunnen worden ("minimaal", dan wel "normaal" of "volledig") is de excentriciteit van het bewustzijn.

## Hoofdstuk 7: Excentriciteit

### 7.1 Inleiding

Autonomie -anders uitgedrukt: de interpretatie van onszelf als autonome persoon, het empirische autonomie-begrip van bijvoorbeeld Frankfurt- vooronderstelt een bepaalde transcendentale structuur van het bewustzijn. Autonomie impliceert het fundamentele vermogen om het concrete zelf en de concrete werkelijkheid te overstijgen, om het in het bewustzijn direct gegevene, het fenomeen, de fenomenaal gegeven werkelijkheid, het concrete bewustzijn, te transcenderen. Dit op verschillende manieren.

Ten eerste vooronderstelt autonomie het "bezit" van een zelf (iets wat voor mij "ik" mag heten aan de object- en de subject-kant van de zelfbepaling: iets wat wordt gezien als datgene wat bepaald wordt en iets wat wordt beschouwd als datgene wat bepaalt). Als ik mijzelf (als iets wat in fundamentele zin op zichzelf staat) onderscheid in de werkelijkheid, mijzelf objectieveer, mijzelf tegenover de alteriteit denk, mijzelf reflexief poneer, overstijg ik daarmee al de mij direct gegeven werkelijkheid, het fenomeen (datgene wat mij in het bewustzijn gegeven is). Het zelf als reflexief geponeerde entiteit is immers niet reëel-voorhanden te noemen. Het is geen object dat je zomaar in de "uitwendige" realiteit tegenkomt, maar heeft een sterk "geestelijk" karakter (naast de lichamelijke aspecten die bij het zelf natuurlijk een rol spelen), is iets wat er pas is als je het als iets stelt (en denkt tegenover "de alteriteit").

Anders uitgedrukt: in de zelfinterpretatie verbind je iets objectiefs met jezelf. Dat "jezelf" is echter niet voorhanden, duidt niet op een concreet object, maar is iets formeels. Nog weer anders uitgedrukt: in de zelfinterpretatie komt het (reflexieve) bewustzijn "bij zichzelf terug", het objectiveert zichzelf, stelt zichzelf *als iets* in de werkelijkheid (terwijl het daarin niet direct voorhanden is). Het (interpreterende) bewustzijn geeft zijn werkelijkheid als het ware een bepaalde vorm mee aan de hand van de fundamentele categorieën van het zelf en de alteriteit, construeert haar (ten dele) met die categorieën (waardoor het zichzelf als een van de alteriteit onafhankelijke, zelfbepalende "entiteit" kan beschouwen). Reflexiviteit op zich vooronderstelt dus al het kunnen transcenderen van het concrete.

Ten tweede is het noodzakelijk voor mijn autonoom-zijn dat ik mijzelf interpreteer *als* autonoom zelf, dus als iets wat het vermogen heeft om zichzelf vanuit zichzelf te bepalen (vóór je een autonome persoon kunt zijn, moet je jezelf als zodanig kunnen interpreteren). Nu is een vermogen een "abstracte entiteit" die niet direct in de fenomenale werkelijkheid voorhanden is (je kunt het niet direct waarnemen). Het "bestaan" ervan leiden wij veeleer af uit die werkelijkheid en is uiteindelijk een idee (waar we al dan niet van uit kunnen gaan). "Ik" "hef mijn arm op" en "doe" het even later weer. Hieruit maak ik op dat "ik" het "vermogen" heb om mijn arm op te heffen (dat ik het kan, de mogelijkheid heb om het te doen als



ik het wil)<sup>1</sup>. Wat mij echter uiteindelijk is gegeven, is het feit dat mijn arm steeds omhoog lijkt te gaan "doordat" "ik" het "wil". We leiden het "hebben van het vermogen" af uit datgene wat het "bewerkstelligt" (maar slechts de "effecten" van het "vermogen" nemen wij waar en -per definitie- niet het "vermogen" zelf). 'Agency' duidt niet (alleen) op iets reëls, maar is (voornamelijk) een idee, een gedachtenconstructie (weliswaar *cum fundamento in re*)<sup>2</sup>.

De zelfinterpretatie van zichzelf als autonome actor overstijgt daarmee al direct het concrete gegevene. Door het onderscheiden van een ik, een zelf als subject van de zelfbepaling, als een vermogen/mogelijkheid tot (bepaling), leg ik al een zekere (niet-concrete) structuur in dat concrete<sup>3</sup>. Als dan, zoals gezegd, autonomie het vermogen vooronderstelt om zich het eigen vermogen tot autonomie bewust te zijn, om te beseffen dat dit vermogen er is (of om van het bestaan ervan uit te kunnen gaan), vooronderstelt autonomie dus ook hier weer het in het bewustzijn kunnen transcenderen van het concreet gegevene.

Ten derde is autonomie *zelfbepalende* reflexiviteit. Als ik autonoom ben bepaal

<sup>1</sup> In zoverre kunnen we kennis omtrent het bezit van vermogens inductief noemen en daarmee falsifieerbaar: ik kan bijvoorbeeld denken een vermogen nog steeds te hebben, terwijl ik het ben kwijtgeraakt.

<sup>2</sup> In zoverre heeft Rom Harré ook gelijk wanneer hij stelt (in *Personal Being*): 'Agency [...] is an endowment from theory' (p.124). Ik zou hierbij echter willen opmerken dat 'agency' nog iets meer (aan a priori-vermogens die door die "theorie" worden aangesproken) vooronderstelt dan dat. We kunnen bijvoorbeeld wel ("theoretisch") zeggen dat het water in de rivier naar de zee "wil", maar dat wil niet zeggen dat hier een bewust, willend en handelend zelf aanwezig is.

Ricoeur stelt in zijn analyse van ons taalspel dat bij het handelen hoort, dat wij onszelf als term in de realiteit onderscheiden van onze handelingen en vervolgens stellen dat "ik" het ben die als "actor" "op basis van motieven" bepaalde "handelingen voltrek" (bepaalde reeksen causaal bepaalde gebeurtenissen "vanuit mijzelf" opstart). 'Ik doe' en 'ik wil' zijn uitdrukkingwijzen die passen bij een subject-handeling schema. Maar uiteindelijk is dit "actor-zijn van mijn handelingen" (dit "*puissance d'agir* hebben") veeleer een idee waarvan we moeten uitgaan (en dat een soort *causa sui* lijkt te vooronderstellen), waarvan we moeten "getuigen"/"attesteren", waarin we vertrouwen moeten hebben, en geen ontdekking (want het valt uiteindelijk niet te ontdekken). Aan de andere kant moeten we onderscheid blijven maken tussen het actor-zijn en het jezelf-als-actor-interpreteren (want er zijn gevallen denkbaar waarin iemand zichzelf als actor interpreteert, maar het niet is, of waarin iemand wel potentieel actor kan zijn, maar dat van zichzelf niet weet).

Nietzsche zou dit onderscheid nutteloos achten. In *Jenseits von Gut und Böse* (§17, p.25) stelt hij bijvoorbeeld in verband met het denken: 'Es denkt: aber dass dies "es" gerade jenes alte berühmte "Ich" sei, ist, milde geredet nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine "unmittelbare Gewissheit". Zuletzt ist schon mit diesem "es denkt" zu viel gethan: schon dies "es" enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit "Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist [...]".

<sup>3</sup> Omdat het dier zich dit "uit zichzelf willende en handelende ik" niet kan voorstellen, omdat het niet tegen zichzelf kan zeggen dat het "uit zichzelf wil en handelt", kan het zich niet autonoom voelen en daarmee niet autonoom zijn. Het dier, kunnen we zeggen, is een verzameling neigingen (die het drijven) waar geen zelf, geen ik achter zit (of achter gedacht wordt, dat wil zeggen, in ieder geval niet door het dier zelf).

ik (datgene wat ik als het meest wezenlijke "in mijzelf" zie) mijzelf. Aan de ene kant is er daarmee voor mij een "ik" dat zichzelf bepaalt en aan de andere kant een "mijzelf" waar het zich reflexief op betreft en dat het vervolgens bepaalt<sup>4</sup>. Daarmee neem ik dus afstand van dat "mijzelf" (dat "ik" immers bepaalt); "ik" val(t) niet geheel samen met "mijzelf". Als subject van de zelfbepaling transcendeer ik dus mijzelf gezien als object van die zelfbepaling, ik overstijg mijn concrete ik (datgene wat ik als mijzelf beschouw), stel het als het ware tegenover mezelf (waardoor ik bijvoorbeeld "achter mijzelf" kan gaan staan). Ik moet dus het vermogen bezitten een bepaald zelfbeeld op te kunnen vatten (dat, zoals gezegd, al het transcenderen van het concreet gegeven vooronderstelt), maar tegelijkertijd het vermogen om dit zelfbeeld te transcenderen (autonomie vooronderstelt een zekere verdubbeling van het zelf). Ik geef mijn direct gegeven werkelijkheid (met "mijzelf" daar"in") hiermee weer een bepaalde structuur mee, hetgeen het kunnen transcenderen van het concrete vooronderstelt.

We kunnen zeggen dat het zichzelf bepalende zelf het gewilde zelf voor ogen moet hebben, een mogelijk zelf, en in die zin zichzelf (zijn concrete zelf) moet kunnen transcenderen (want het wil zichzelf immers bepalen als iets wat het nog niet is). Autonomie kan pas betekenis voor ons krijgen als we ons het mogelijke kunnen voorstellen, en dit mogelijke overstijgt per definitie wat empirisch voorhanden is.

Ten vierde is autonomie over het algemeen verbonden met het hebben van een identiteit door de tijd heen, met het hebben van waarden op de langere termijn, waarden (principes) waarmee ik mijzelf identificeer en op basis waarvan ik mijzelf richting geef op de langere duur. Identiteit door de tijd heen (een waarde, een langere-termijn-wil of -waarde, een doel, etc.) is echter ook iets wat het concreet gegeven (dat altijd *nu* gegeven is) overstijgt, iets wat in hoge mate een "geestelijke entiteit" kan worden genoemd. Identiteit door de tijd heen is niet direct voorhanden, maar veeleer een idee, een gedachtenconstructie (zoals 'verleden-heden-toekomst' dat is)<sup>5</sup>.

In het bijzonder geldt dit voor de objectieve of rationele waarden waar Nagel het over heeft, waarmee we het concrete subjectieve en intersubjectieve niveau overstijgen naar een meer abstract, objectief niveau van algemeenheid. Door onze rationaliteit kunnen we *over* onszelf, bijvoorbeeld onze (in de intersubjectiviteit gefundeerde) waarden, nadenken (en ons eventueel meer rationele waarden aanmeten). Dit impliceert een zekere afstandname ten opzichte van onszelf, een

---

<sup>4</sup> Bijvoorbeeld bij Frankfurt bepaalt bij het autonome ik de volitie de wil (ze bepaalt welk eerste-orde verlangen "effectief" is/moet zijn), bij Watson moeten mijn waarden mijn handelen bepalen, bij Nagel mijn rationele/objectieve zelf, etc.

<sup>5</sup> Omdat iets dergelijks ook opgaat in verband met taal (tekens zijn pas tekens voor interpretatoren, betekenissen zijn geen concrete fysische objecten) is het kunnen transcenderen van het concreet gegeven ook een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het überhaupt kunnen leren van een taal (en daarmee ook voor het aspect van de taligheid van het zelf).

zekere transcendering van onszelf. Doordat ik mijzelf in de kritische rationele reflexie op mijzelf objectieveer (mij rationeel-kritisch op mijzelf betrek als op een object), neem ik van mijzelf afstand en kan ik ten opzichte van mijzelf (rationeel) stelling nemen (bijvoorbeeld doordat ik mijn verlangens, angsten, waarden, etc. *als* verlangens, angsten, waarden, etc. kan begrijpen, hoef ik niet meer onprobleematisch met ze samen te vallen, kan ik ze affirmeren, dan wel weigeren, ze wel of niet met mijzelf identificeren, me er wel of niet door laten bepalen, ernaar handelen of niet<sup>6</sup>). Rationele autonomie vooronderstelt daarmee in het bijzonder het kunnen overstijgen van het concreet gegevene.

Op verschillende manieren vooronderstelt autonomie dus het in het bewustzijn kunnen overstijgen van de concrete werkelijkheid (en het concrete zelf daar"in"). Plessner noemt dit vermogen om het concrete te overstijgen excentriciteit. Hij ziet het bezit daarvan als een fundamenteel kenmerk van de menselijke existentie. Het maakt zijn taal, zijn denken en zijn zelfbewustzijn (en daarmee zijn autonomie) mogelijk. Door de excentriciteit van het bewustzijn onderscheidt de mens zich in een fundamenteel opzicht van het dier. De mens is erdoor in staat zich in zekere

---

<sup>6</sup> Augustinus stelt in *De libero arbitrio* (boek III, p.160/XXV, 74): 'Ieder [...] heeft het in zijn macht iets te kiezen of te verwerpen'. Ten opzichte van alles wat ik in mijzelf aantref, kan ik affirmerend dan wel weigerend stelling nemen, en daarin is volgens Augustinus de vrijheid gelegen (hierin is een verband te leggen met Sartres notie van de absolute vrijheid). Dit zou Kant beamen: autonomie is mogelijk door het feit dat ik niet samenval met mijn verlangens, maar door mijn ratio afstand van mijzelf kan nemen, ons door die ratio kunnen laten gezeggen (in plaats van door die verlangens). Wat je in fundamenteel opzicht bent, kun je uiteindelijk niet kiezen, wel (ten dele) hoe je je tot jezelf verhoudt.

Hierbij ontstaat echter weer een regressie-probleem: kan ik ten opzichte van mijn eigen stellingname stelling nemen? waarop is mijn stellingname gebaseerd? affirmeer ik niet noodzakelijk iets in mijzelf als ik stelling neem (ten opzichte waarvan ik niet op hetzelfde moment stelling kan nemen)? Daarnaast denk ik niet dat iedereen dit vermogen (geactualiseerd) heeft om ten opzichte van zichzelf stelling te nemen (na zichzelf geobjectiveerd te hebben), niet iedere persoon is in deze zin autonoom of vrij te noemen (en wellicht is vrijheid wel voor iedereen een illusie). Autonomie is ook een kwestie van geluk, van talent.

In zoverre ben ik het dan ook niet helemaal eens met Dietrich von Hildebrand, wanneer hij in zijn *Ethik* stelt: 'Freiheit ist ein Wesensmerkmal des Persons' (p.293). Volgens Von Hildebrand (p.295-6) is iemand vrij (een persoon) wanneer hij 1° een vrij antwoord op een betekenisvol object kan produceren (de eerder genoemde augustiniaanse stellingname), of 2° in staat is "spontaan" vanuit zichzelf een nieuwe causale reeks in de reële werkelijkheid te veroorzaken (door middel van bijvoorbeeld het bewegen van het lichaam), dus 'indem sie [de persoon, HH] gewisse Tätigkeiten unseres Körpers und Geistes frei einleitet und die Macht hat, diese frei zu befehlen' (p.295). Wat betreft de tweede definitie kunnen we ons echter afvragen wat de oorzaak is van die "oorzaak" die ("in") het ik is. Wat betekent hier "vrij bevelen"? In verband met dit soort vragen stelt Von Hildebrand: 'ein ähnliches Suchen nach der Ursache eines Willensaktes wäre sinnlos; es wäre zudem vollständig falsch und unbegründet' (p.299). Volgens mij zou het echter wel zo kunnen zijn dat de "wilsdaad" veroorzaakt wordt (bovendien verwijst 'daad' naar de gegevenheid van een willend subject). Von Hildebrand heeft het over de 'wunderbaren schöpferischen Fähigkeit des Menschen' (p.299). De "onbewogen beweger in ons" zou inderdaad iets zeer wonderbaarlijks zijn (hetgeen overigens niet *daardoor* betekent dat zoiets niet kan bestaan).

zin aan zijn concrete werkelijkheid en zijn concrete zelf te onttrekken, zich vrijer op te stellen ten opzichte van de concrete omstandigheden. Daardoor kan hij zichzelf bepalen, autonoom zijn. Omdat (zelfbepalende) reflexiviteit, als een overstijgen van het concreet gegevene, excentriciteit vooronderstelt, vooronderstelt Frankfurts project (impliciet) dat van Plessner.

Plessner zelf interpreteert mijns inziens de notie van excentriciteit echter te zeer existentieel en empirisch. Naar mijn mening moeten we 'excentriciteit' transcendentaal-filosofisch interpreteren als verwijzend naar een transcendentale structuur van het bewustzijn. Plessners existentiële filosofie gebruik ik dus als opstapje voor een transcendentale analyse van het autonomie-begrip. De structuur van excentriciteit moet als transcendentale mogelijkhedenvoorwaarde voor reflexiviteit en autonomie worden gedacht. Anders uitgedrukt: het jezelf als autonoom interpreteren vooronderstelt een zelf als zijn, een bewustzijn met een zekere transcendentale structuur, een transcendentaal vermogen: excentriciteit. Deze karakteristiek van het menselijk bewustzijn representeert een fundamenteel vermogen dat ons abstractie-vermogen, onze taal, onze waarden, onze rationaliteit, onze zelfinterpretatie en zelfrelativering, etc. (mede) constitueert. Ze vertegenwoordigt, kortom, wat ons (denkende) mensen tot mensen maakt<sup>7</sup>.

Door de excentriciteit van het bewustzijn is de mens in staat het mogelijke te denken (hetgeen immers een transcendering van het fenomenaal gegevene impliceert) en kan hij op basis van dat denkbeeld op de mogelijke toekomstige concrete werkelijkheid anticiperen, de werkelijkheid manipuleren, erin handelen (op basis van een wil om een bepaalde realiteit tot stand te brengen). Excentriciteit zal in §7.3 aan de hand van Musil worden verbonden met het hebben van zogenaamde mogelijkhedenzin, met het kunnen denken van het mogelijke. De autonome persoon heeft oog voor het mogelijke, waardoor hij zich onafhankelijker van de concrete werkelijkheid -van zichzelf en de anderen daarin- kan opstellen en zich vrij/autonoom kan wanen.

Steeds zal echter benadrukt worden dat de autonome persoon een juiste balans moet trachten te vinden tussen zelfrelativering en zelfbevestiging, tussen excentriciteit en met zichzelf samenvallen, tussen mogelijkhedenzin en realiteitszin.

## **7.2 Plessner: de excentriciteit van het menselijke zijn**

Helmuth Plessner werkt het concept 'excentriciteit' uit in zijn essay-bundel *Die Frage nach der Conditio humana*, met name in het artikel 'Der Mensch als Lebewesen'.

---

<sup>7</sup> N.B. het excentrische bewustzijn is wat betreft inhoud fenomenaal gegeven (als al het bewustzijn). Dit fenomenaal gegeven excentrische bewustzijn is echter pas mogelijk door een transcendentale structuur die ik "excentriciteit" ("van het excentrische bewustzijn") zal noemen. In deze zin is 'de excentriciteit van het bewustzijn' overdrachtelijk gebruikt (zoals 'transcendentaal zelf' een overdrachtelijk gebruikte term is). Het concept staat voor het fundamentele *vermogen* om zich nog iets anders bewust te *kunnen* zijn dan het concreet gegevene, om *inhoudelijk* excentrisch te kunnen zijn.

Plessner probeert het bijzondere van de mens te achterhalen, de karakteristieken die hem wezenlijk doen verschillen van het dier, door middel van een beschouwing van zijn biologische constitutie. Via een soort van transcendente bevraging van het fenomeen van het (biologische) mens-zijn tracht Plessner de essentiële kenmerken die dat zijn constitueren te articuleren. Deze kenmerken zijn geen empirische eigenschappen, maar vormen veeleer de (vóór-historische, vóór-menselijke) structuur van het menselijke wezen (die als noodzakelijke mogelikheden voorwaarde voor het menselijke bestaan moet worden gedacht). De mens realiseert zich in verschillende tijden in verschillende culturen steeds weer anders, maar die verschillende mogelijkheden worden geconstitueerd door bepaalde universele kenmerken die de mens tot mens (tot een zichzelf interpreterend wezen) maken.

De menselijke natuur vormt een 'naturbedingte Un-natur' (p.111): hij is primair een biologisch wezen, maar wezenlijk anders dan het dier, dat volledig in zijn natuur opgaat. De mens kan zich namelijk (in zijn bewustzijn, zijn denken), in tegenstelling tot het dier, in zekere zin onttrekken aan die natuur, zijn concrete lichamelijke bestaan en zijn concrete omstandigheden. Hij weet zich, door zijn objectiverende zelfbetrokkenheid, in het "centrum" van zijn omgeving, maar tegelijkertijd kan hij dat "centrum" (in zijn denken) transcenderen, als het ware buiten zijn centrale positie treden, "ex-centrisch" zijn<sup>8</sup>. Hierdoor hoeft de mens niet met zijn concrete situatie samen te vallen (de mens is in dit opzicht "flexibel"). Hij kan vanuit zijn natuur (ik zou zeggen: doordat hij "van nature" met bepaalde vermogens begiftigd is) zijn eigen natuur (zijn eigen concrete bepaaldheid) overstijgen en wordt daarmee "*naturbedingte Un-natur*". Het dier heeft geen weet van zijn eigen gecentreerdheid in zijn omgeving en kan daardoor niet anders dan samenvallen met zichzelf, met zijn eigen perspectief (omdat het niet weet dat het een perspectief is), met zijn eigen bewustzijn van de werkelijkheid<sup>9</sup>.

Plessner bespreekt de specifiek menselijke kenmerken die het innemen van een excentrische positie zijns inziens mogelijk maken.

Ten eerste heeft de mens taal. Hierdoor kan hij zijn werkelijkheid en zichzelf talig representeren, tegenwoordig stellen en daarmee objectiveren<sup>10</sup>. En doordat

<sup>8</sup> Plessner spreekt van zijn 'These von der exzentrischen Position, die eine derartige Struktur der Distanzierung formuliert' (p.141).

<sup>9</sup> Plessner heeft het over: 'das Einzigartige des Lebewesens Mensch [...] das Vermögen des Menschen [...] von sich Abstand nehmen zu können, seine Weltoffenheit oder Exzentrizität' (p.143). 'Exzentrische Positionalität versucht die Sonderstellung des Menschen als eines Lebewesens zu fassen' (p.189).

<sup>10</sup> Plessner noemt dit de 'Versachlichung des Umfeldes' (p.48-9), waarvoor geldt: 'Versachlichung kann nur ein sprachmäßiges Lebewesen' (p.113). Voor de zelfobjectivering geldt overigens: 'Selbstdeutung und Selbsterfahrung gehen über andere und anderes. Der Weg nach Innen bedarf des Außenhalts' (p.62). Plessner zou het op dit punt dus met Ricoeur eens zijn. Subjectiviteit en intersubjectiviteit zijn volgens Plessner gelijkoorspronkelijk: 'Individuelle und generelle Subjektivität, d.h. Intersubjektivität, implizieren einander' (p.125). Het menselijke bestaan wordt zowel door

hij zichzelf en zijn werkelijkheid als object tegenover zichzelf kan stellen (als *Gegen-stand*), kan hij een bepaalde houding ten opzichte ervan innemen, er afstand van nemen<sup>11</sup>. Hij kan zijn concrete situatie in de taal verwerpen, transcenderen en daardoor een excentrische positie innemen. Door zijn taligheid kan de mens zich zichzelf in andere situaties voorstellen dan zijn huidige concrete; hij kan zijn werkelijkheid als het ware in taal manipuleren<sup>12</sup>. Dit vermogen wordt nog versterkt doordat in taal concrete zaken abstract (schematisch, in algemeenheid, in modelvorm, paradigmatisch) worden voorgesteld (waardoor een groter geheel kan worden overzien dan slechts het concreet gegeven en tevens kan worden ingesprongen op nieuwe situaties die op oude lijken)<sup>13</sup>. Door taal kunnen we ons het mogelijke (reële) voorstellen (*als iets*) en daarmee de direct gegeven realiteit overstijgen, toekomstige realiteiten voorzien en nastreven of trachten te vermijden<sup>14</sup>. Abstracte termen, begrippen, hebben een onbeperkte extensie: er zijn een oneindig aantal mogelijke werkelijkheden/objecten die onder het algemene begrip kunnen vallen.

Door zijn taligheid, doordat de mens 'ik' kan zeggen, kan hij zich op zichzelf betrekken als iets *met* een bepaald perspectief<sup>15</sup>. Door zijn "*Ichhaftigkeit*" (p.115)

---

individualiteit als algemeenheid gekenmerkt: 'Als Individuum unersetzbar, steht jeder Mensch in seiner möglichen Ersetzbarkeit' (idem).

<sup>11</sup> 'Der Sprechende erreicht damit eine unvergleichliche Unabhängigkeit nicht nur von der jeweiligen Situation, in der er sich gerade befindet, sondern eine Unabhängigkeit von jeder Art Situationsbindung, der er als Körper gleichwohl ausgeliefert ist' (p.112).

<sup>12</sup> 'Dank der Verbalisierung gewinnt der Zugriff auf die gemeinte Sache an Stabilität und Manipulierbarkeit' (p.112).

<sup>13</sup> 'Selbstverständlich ist in der Fähigkeit des Sagens das Vermögen zur *Abstraktion* mit eingeschlossen' (p.112). Het denken is voor Plessner precies deze talige modellering van de werkelijkheid. Hij heeft het over het 'durch eben die sprachliche Distanzierung ermöglichtes Denken' (p.113). Als het ware kunnen we in ons bewustzijn een abstracte werkelijkheid in abstracte termen (die niet reëel zijn, maar ideëel) produceren. Vaste tekens staan voor vaste betekenissen, vaste werkelijkheden. Hierin ligt dan ook de waarheid van het nominalisme tegenover het platonisme: slechts het (veranderlijke) concrete is uiteindelijk, (vaste) algemeenheden denken *wij* (excentrische wezens) daar" in". De taal verminkt daarmee wel de werkelijkheid en vormt bovendien als het ware een gevangenis voor de mens (waar hij niet buiten kan treden), maar maakt tegelijkertijd de menselijke vrijheid, in de zin van een zekere onafhankelijkheid van de concrete werkelijkheid, mogelijk: 'diese Fessel [de taal, HH] ist zugleich die Art, in welcher der Mensch frei wird' (p.114).

<sup>14</sup> Door de "*Weltoffenheit*" die samenhangt met het vermogen om het mogelijke te concipiëren, wordt echter ook een vorm van lijden mogelijk gemaakt, een voelen van een mogelijk gemis, van een discrepantie tussen onze idealen en de concrete werkelijkheid (wanneer die werkelijkheid niet overeenstemt met de werkelijkheid zoals ze volgens ons zou moeten zijn), doordat we beseffen dat de werkelijkheid ook anders, beter, had kunnen zijn. 'Weltoffenheit und Leidensfähigkeit gehören zusammen' (p.165).

<sup>15</sup> 'Jeder Mensch muß sich als Mitte erfahren, wenn er sich als Ich verstehen will, als Quellpunkt seiner Initiativen und als Konvergenzpunkt seiner Umgebung' (p.126-7). Hier wordt 'ik' dus door Plessner in de dubbele betekenis van 'practisch ik', 'een vermogen tot handelen', en van 'transcendentiaal ik' verstaan. Wanneer de mens zichzelf tot object neemt, beseft hij tegelijkertijd dat hij meer is dan willekeurig welk ander object, dat hij het middelpunt van, het perspectief op (Wittgenstein: de

kan hij dat perspectief relativiseren. Hij ziet zichzelf *als* iets met een bepaald perspectief in een bepaalde situatie (hij leert zijn eigen perspectief *als* perspectief waarderen), maar kan daardoor tegelijkertijd weten dat dit maar één mogelijke situatie en één mogelijk perspectief is. Precies doordat de mens zichzelf *als* het middelpunt van zijn werkelijkheid begrijpt, kan hij zich (in zijn talige bewustzijn) uit dat middelpunt wegbewegen<sup>16</sup>. Het besef van zijn eigen centrale positie maakt eerst het innemen van een ex-centrische positie, een ex-centrisch perspectief op zichzelf en zijn eigen werkelijkheid mogelijk<sup>17</sup>.

Hierdoor is de mens ook in staat om naar zichzelf te kijken vanuit andermans perspectief, heeft hij een besef van de wederkerigheid van gezichtspunten (dit is in verband met ethiek belangrijk<sup>18</sup>). Hij kan als het ware andermans perspectief innemen, zich dat perspectief (door zijn taligheid) bewust voorstellen en ook op die manier ex-centrisch worden<sup>19</sup>. De mens hoeft niet noodzakelijkerwijs samen te vallen met zijn eigen perspectief, maar kan ook andermans perspectief in zijn wereldbeeld incorporeren (en zo, in Nagels terminologie, een objectiever zelf ontwikkelen). Hierdoor kan hij leren beseffen dat de werkelijkheid niet alleen zijn werkelijkheid is, maar ook andermans werkelijkheid, dat zij objectief is, op zich staat, in die zin onafhankelijk van hem is.

Ten tweede bespreekt Plessner de eigenaardige constitutie van het menselijke lichaam. Hij noemt de 'Freilegung des Auge-Hand-Feldes durch den aufrechten Gang' (p.115). Doordat de mens rechtop loopt, heeft hij zijn handen vrij. Doordat deze bovendien zeer ongespecialiseerde "instrumenten" zijn (overal voor geschikt, maar nergens in het bijzonder voor), is hij niet tot één specifiek soort handelingen beperkt zoals het dier (dat een sterk aan zijn omgeving aangepast lichaam heeft) en daarmee vrijer in het gebruik ervan, minder hecht gebonden aan een specifiek milieu. Hierdoor valt hij minder samen met zijn milieu, kan hij het als contingent verstaan en zich er daarmee aan onttrekken (in ieder geval ten dele).

De mens komt daarnaast, in vergelijking met het dier, in zekere zin te vroeg ter wereld. Na de geboorte moet het kind nog allerlei vaardigheden leren en daardoor

---

grens van) de werkelijkheid is: 'Der Mensch ist nie nur vorhanden, sondern [...] birgt Existenz, ist nicht nur innerweltlich, sondern konstituiert *auch* Welt' (p.187). De mens is zowel geconstitueerd object *in* als constituerend subject *van* zijn werkelijkheid.

<sup>16</sup> Dit besef zorgt er ook voor dat de mens niet meer onschuldig egocentrisch kan zijn zoals bijvoorbeeld zuigelingen en dieren: 'die *Entdeckung der Ichhaftigkeit* [bringt] die *Egozentrik um ihre Unschuld*' (p.115).

<sup>17</sup> 'Mit dem durchbruch zum Ich ist jedenfalls eine Positionsform etabliert, die ihrer eigenen Mitte ansichtig sein kann und muß und darum nicht mehr in sich ruht. Sie hat ihren Schwerpunkt außer sich, weshalb ich von exzentrischer Positionsform spreche' (p.119).

<sup>18</sup> Door het innemen van het perspectief van de ander, word ik als het ware die ander: 'Im anderen erfaßt der Mensch den anderen als er selbst, "weil" er der andere auch ist' (p.116). Hierdoor is een besef van reciprociteit mogelijk dat me voor ethiek essentieel lijkt.

<sup>19</sup> Plessner heeft het over 'das dem Menschen gegebene Vermögen, von sich absehen und sich in ein anderes versetzen zu können' (p.43) (een vermogen dat onder meer de taal mogelijk maakt, liever gezegd: bemiddelt, omdat een privé-taal, met Wittgenstein, niet mogelijk is).

relatief lang bij zijn moeder blijven. Dit in tegenstelling tot het jonge dier dat meer "gereed" ter wereld komt, zich door zijn instinct laat leiden en van nature al "weet" wat het moet doen. Doordat het volledig door een instinct wordt geleid -geschikt voor een bepaalde specifieke habitat-, is het echter minder flexibel dan de mens. De ongespecialiseerdheid van het menselijke lichaam geeft de mens namelijk de mogelijkheid om zich in zeer verschillende situaties te redden (wanneer hij eenmaal bepaalde noodzakelijke vaardigheden heeft geleerd)<sup>20</sup>. De mens heeft door zijn lichamelijke ongespecialiseerdheid het vermogen om zich snel aan veranderende omstandigheden aan te passen, iets wat het dier pas op een evolutionaire tijdschaal voor elkaar krijgt (en dan als soort, niet als individu); een belangrijke reden daarvoor dat de menselijke soort zo gedijt (en in zo verschillende omstandigheden).

Hierbij valt de rol van de cultuur te noemen. De mens moet eerst een veelheid aan cultureel bepaalde gedragingen aanleren. Maar als hij deze eenmaal heeft geleerd, is de hoeveelheid mogelijkheden (verschillende mogelijke gedragingen) oneindig veel groter dan die van het dier (dat aan één vaste verzameling gedragingen vastzit door zijn gespecialiseerde natuur). Onze oorspronkelijke onbepaaldheid is te verbinden met wat Heidegger het ontwerp-karakter van het menselijke bestaan noemde: ten dele moeten wij ons zelf inhoud geven, precies door het mogelijkheids- of openheids-karakter van dat bestaan. De mens moet zichzelf en zijn werkelijkheid ten dele (in taal, door middel van de cultuur) construeren. 'Das bringt unsere *natürliche Künstlichkeit* mit sich' (p.159).

Door zijn vermogen tot zelfobjectivering is de mens verder in staat zijn lichaam als een soort foedraal, als iets "om hem heen" te beschouwen. Hierdoor kan hij zeggen dat hij niet alleen een lichaam *is*, maar er ook één *heeft*<sup>21</sup>. Hierdoor kan hij van dat lichaam een zekere afstand nemen, hoeft hij er niet één mee te zijn. De mens kan zijn eigen lichaam als het ware als een soort instrument zien, als iets wat je kunt gebruiken (en niet slechts hoeft te zijn). De instrumentaliteit van het eigen lichaam, tezamen met de ongespecialiseerdheid ervan, constitueren de mogelijkheid van techniek. De mens kan zich technische hulpmiddelen ("prothesen", "tuigen") aanmeten, waardoor hij tot veel meer in staat is dan wanneer hij volledig zou zijn gebonden aan één bepaalde biologische constitutie, aangepast zou zijn aan één bepaald milieu, zoals het dier dat over het algemeen is. De mens kan zijn eigen lichaam en de dingen die hij in zijn omgeving vindt in verschillende situaties en op vele manieren gebruiken<sup>22</sup>. Hierdoor is hij weer minder gebonden aan een speci-

<sup>20</sup> De mens wordt door Plessner, naar Nietzsche, gekarakteriseerd als een 'nicht festgestellte[s] Tier[...]' (p.161). 'Seine relative Instinktschwäche und physische Unspezialisiertheit, vital gesehen Nachteile, werden ihm zum Vorteil' (p.50).

<sup>21</sup> Plessner spreekt van 'ein doppeltes Verhältnis zu seiner physischen Existenz: er ist sie und er hat sie' (p.117).

<sup>22</sup> Hij kan zo tevens (de reikwijdte van) zijn lichaam in zekere zin veranderen. Als ik bijvoorbeeld door een drukke straat fiets en alles min of meer op het gevoel doe, ben ik als het ware één met de



fieke verzameling omstandigheden en kan hij zich ten opzichte van die omstandigheden vrijer, "ex-centrischer" opstellen. De mens is niet volledig gebonden aan het hem gegeven lichaam. Door de mogelijkheid van het gebruik van instrumenten opent hij een ongekennde (en vooralsnog schier onbeperkte) ruimte aan mogelijkheden. De mens is daarmee in die zin excentrisch ten opzichte van zijn eigen biologische gestel<sup>23</sup>.

Kortom: door zijn taal, door de ongespecialiseerdheid en instrumentaliteit van zijn lichaam -die alledrie uit zijn biologische natuur voortkomen- is de mens in staat zijn concrete biologische constitutie en zijn concrete omstandigheden te transcenderen, excentrisch te zijn ten opzichte van dat concrete, in die zin "buiten zichzelf" te zijn. En doordat hij zich "buiten zichzelf", buiten zijn eigen grenzen, kan bewegen, kan hij zijn eigen beperkingen ook aanschouwen. De mens vertegenwoordigt daarmee een bepaalde openheid of oneindigheid, maar hij weet zichzelf tegelijkertijd eindig, waardoor hij in dit opzicht *gebroken* (p.123) is (hij wil meer zijn dan hij is, maar weet dat dit "meer" aan fundamentele grenzen gebonden is). Plessner noemt de mens dan ook een blijk van 'ein Aufbegehren der Natur gegen sich selbst' (idem). En precies door de menselijke openheid voor mogelijkheden, die hijzelf nooit alle kan kennen, is hij voor zichzelf altijd ten dele verborgen: 'Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen - *homo absconditus* - ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen' (p. 144). De mens blijft voor zichzelf altijd onderbepaald<sup>24</sup>.

Plessners filosofisch-antropologische en existentiële analyse wil ik meer bewustzijns- en transcendentaal-filosofisch interpreteren. Excentriciteit wil ik duiden als een transcendentale structuur van het bewustzijn. Deze structuur representeert het fundamentele vermogen om in het bewustzijn het eigen concrete perspectief te overstijgen. We moeten dit vermogen "transcendentiaal" noemen, omdat het een fundamentele mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor abstractie, (zelf)objectivering en het transcenderen van het concrete zelf (het concrete perspectief) en de concrete werkelijkheid. Voordat we ons "buiten onszelf" kunnen plaatsen (een mogelijkheid die inderdaad via onze taal, onder invloed van de ongespecialiseerdheid en instrumentaliteit van ons lichaam, kan worden *aangesproken* of, aristoteliaans uitgedrukt, *geactualiseerd*), moet er aan de bewustzijnskant van de zaak al iets worden

---

fiets, ik en de fiets vormen één systeem dat ik kan beheersen.

<sup>23</sup> Plessner spreekt van 'die Entdeckung seiner Emanzipation von ihm [van het menselijke *Körper*, HH] wie von dessen unmittelbarer Umgebung' (p.43).

<sup>24</sup> En als we niet goed weten wat we zijn, kunnen en eigenlijk zouden willen, dan is volledige oprechtheid in dit opzicht onzin. Frankfurt drukt dit in zijn essay 'On bullshit' als volgt uit: 'Our natures are, indeed, elusively insubstantial - notoriously less stable and less inherent than the natures of other things. And insofar as this is the case, sincerity itself is bullshit' (*The importance of what we care about*, p.133).

voorondersteld wat een bewuste transcendering van het in het bewustzijn gegevene mogelijk maakt.

Hierdoor kunnen wij onszelf en onze werkelijkheid objectiveren, onszelf tegenover het andere plaatsen, onszelf transcenderen en reflexief zijn, ons abstracte entiteiten of algemeenheden en mogelijkheden/vermogens voorstellen, het teken van de betekenis onderscheiden en een taal ontwikkelen, etc.

Plessner is in dit verband soms wat onduidelijk wat betreft oorzaak en gevolg: zijn we nu door onze taligheid, door de zelfobjectivering, door de instrumentaliteit van ons lichaam etc. eerst in staat om excentrisch te worden, of zijn taligheid, zelfobjectivering etc. eerst mogelijk door een meer primitieve excentriciteit? (ik zou zelf voor de tweede optie kiezen). De opbouw van Plessners artikel suggereert het eerste, maar dit lijkt door het volgende citaat te worden gelogenstraft: 'Vernunft, Einsicht, Versachlichung, Wortsprache [werden] nur dank des Außersichseins dieser Art Lebewesen [waarmee de mens bedoeld wordt, HH] möglich' (p.119). Plessner lijkt niet goed te kunnen kiezen tussen de karakterisering van 'excentriciteit' als empirische (ontische) of als transcendentale (ontologische) term (zoals Heidegger '*Jemeinigkeit*' dubbelzinnig lijkt te interpreteren, Kant 'transcendentiaal subject' en Sartre 'bewustzijn'). Als men Plessner welwillend leest (als transcendentiaal filosoof), kunnen we stellen dat hij in ieder geval de goede kant op wees, dat de transcendentaal-filosofische lezing van 'excentriciteit' bij hem geïmpliceerd is.

Excentriciteit maakt de transcenderende beweging mogelijk vanuit het concrete bewustzijn naar een ander perspectief, een ander bewustzijn, een "excentrische positie". Het bewustzijn treedt als het ware buiten zichzelf, neemt een ander (denkbeeldig) "centrum" in. We zijn als excentrisch bewustzijn daarmee wat we zijn, maar tegelijkertijd iets wat we niet zijn (nog iets meer dan het puur concrete), om een uitdrukkingswijze van Sartre te lenen<sup>25</sup>. We vallen als excentrisch bewustzijn samen met wat we zijn, maar op hetzelfde moment onderscheiden we ons van ons concrete zijn<sup>26</sup>. Als excentrisch bewustzijn zijn we in staat ons de fenomenale, direct gegeven werkelijkheid bewust te zijn en tegelijkertijd een andere werkelijkheid die de fenomenale werkelijkheid transcendeert ('excentriciteit' kunnen we daarom omschrijven als het bewustzijnsvermogen om naast het bewustzijn van de concrete realiteit zich ook nog iets anders bewust te zijn, dit andere bewustzijn "op te wekken").

Zoals eerder gesteld representeert 'de excentriciteit van het bewustzijn' een

<sup>25</sup> Als ongelukkig zijn -met Russell- te maken heeft met het ontbreken van eenheid, dan is het menselijke bestaan als excentriciteit tragisch te noemen (omdat een zijn als mogelijkheid nooit zal samenvallen met een zijn als concrete bepaaldheid). Deze tragiek wordt goed beschreven in *Het boek der rusteloosheid* van Pessoa.

<sup>26</sup> Precies dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer onze wil structuur heeft, verschillende lagen (zoals Frankfurt stelt), bijvoorbeeld als we een verlangen hebben waar we niet blij mee zijn. We hebben dan een verlangen, maar tegelijkertijd iets wat dat verlangen overstijgt, een reflexief bewustzijn.

vermogen dat noodzakelijk is voor autonomie (een vermogen dat het dier lijkt te missen, waardoor het niet autonoom kan zijn). Excentriciteit is voorondersteld in de zelfinterpretatie überhaupt, in het poneren van het zelf tegenover de alteriteit, in het bewustzijn van het eigen vermogen tot zelfbepaling (in het betekenis kunnen geven aan de term 'vermogen') dat bij autonomie voorondersteld is, in de reflexieve beweging die bij autonomie geïmpliceerd is, in de objectivering van zichzelf (als mogelijk subject en object van de zelfbepaling), in het stellen van de eigen persoonlijke identiteit door de tijd heen (bijvoorbeeld in termen van waarden), en tenslotte in rationaliteit, in rationele autonomie (in het kunnen concipiëren van rationele waarden). Kortom: zonder de mogelijkheid van het in het bewustzijn transcenderen van het concreet gegevene, is autonomie niet denkbaar<sup>27</sup>.

Maar ook dit transcenderen heeft zijn grenzen. Nagel heeft het bijvoorbeeld in *The view from nowhere* in verband met rationele autonomie over het volledig objectieve zelf dat een "*perspectiveless subject*" zou moeten zijn met een "*centerless conception of the world*" (p.62) (dus een conceptie van de wereld die niet afhankelijk zou zijn van enig concreet perspectief). Zoals we ook al bij de bespreking van Nagels theorie zagen, is de transcendering van het eigen perspectief altijd noodzakelijkerwijs beperkt. De transcenderende beweging is altijd onvolledig, want ook het excentrische perspectief is *een* perspectief, moet een centrum hebben, een anker in het (transcenderende) subject (dat het perspectief "inneemt", daarmee bijvoorbeeld kritisch ten opzichte van zichzelf stelling neemt). Toch blijft dit perspectief excentrisch, inhoudelijk transcendent ten opzichte van het concrete (al zal het nooit een *view from nowhere* opleveren). Een radicaal excentrische houding zou echter de vernietiging van het zelf tot gevolg hebben en daarmee het verdwijnen van autonomie. Bijvoorbeeld de kritische reflexie moet geen zelfvervreemding worden: men hoeft niet alles in zichzelf af te breken om vrijheid te bereiken (zoals bijvoorbeeld Sartre wil in zijn streven naar radicale, ongeconditioneerde keuzes<sup>28</sup>). Het gaat er derhalve om het optimum van autonomie als functie van de excentrische beweging te zoeken.

Het transcenderen van het concrete, mogelijk gemaakt door de excentriciteit van het bewustzijn, is in zekere zin het zich voorstellen van het mogelijke (concrete). Wanneer we ons eigen perspectief transcenderen door een ander perspectief in te nemen, genereren we als het ware in ons bewustzijn een nieuwe, andere werkelijk-

---

<sup>27</sup> Als we ervan uitgaan dat dieren een niet-excentrisch bewustzijn hebben, betekent dit dat ze niet autonoom genoemd kunnen worden. Ze kunnen zelfs überhaupt geen zelf(bewustzijn) hebben, zichzelf niet objectiveren (zichzelf bijvoorbeeld niet poneren als een van de alteriteit onafhankelijke "entiteit" die zichzelf bepaalt). Waar het dier samenvalt met zijn neigingen, zijn verlangens, is de mens wel in staat dit niveau te transcenderen (en "zichzelf" te bepalen).

<sup>28</sup> We zouden kunnen stellen dat autonomie en vrijheid oppervlakteverschijnselen van het menselijke bestaan vormen (altijd blijft een zekere vóórgegeven identiteit als "substantie" van dat mogelijk autonome bestaan voorondersteld).

heid, een *mogelijke* (fenomenale) werkelijkheid (vanuit de gegeven concrete werkelijkheid)<sup>29</sup>. De excentriciteit van het bewustzijn is te verbinden met het vermogen om zich het mogelijke voor te stellen, met zogenaamde mogelijkheidszin.

### **7.3 Musil: mogelijkheidszin**

Zoals gezegd is het transcenderen van het concrete, mogelijk gemaakt door de excentriciteit van het bewustzijn, in zekere zin het denken van het mogelijke. Met andere woorden: het denken van het mogelijke, het betekenis kunnen geven aan 'het mogelijke', vooronderstelt excentriciteit. 'Mogelijkheid' duidt immers niet op iets concreets, maar op het (nog) niet bestaande, dus op iets ideëls (het is een gedachtenconstructie, iets abstracts wat wordt afgeleid uit het concrete; mogelijkheden bestaan slechts "in ons hoofd"). Het kunnen denken van het mogelijke, zogenaamde mogelijkheidszin, is nu onder meer vanwege de volgende redenen noodzakelijk voor autonomie.

Ten eerste is het een mogelijkheidsvoorwaarde om een term als 'vermogen' betekenis te kunnen verlenen: als ik meen een bepaald vermogen te hebben, stel ik immers dat ik het *kan* doen, dat het te allen tijden *mogelijk* is dat ik het doe (dat "ik het vermogen aanspreek"). Als dan, zoals gezegd, autonomie het vermogen vooronderstelt om zich het eigen vermogen tot zelfbepaling bewust te zijn, dan vooronderstellen we daarmee het vermogen om het mogelijke te denken (zoals gezegd verwijst 'vermogen' naar iets wat niet-reëel is, ideëel is)<sup>30</sup>. We kunnen opmerken dat slechts iets of iemand die zich zijn mogelijkheden (zijn vermogens) kan voorstellen, ze ook daadwerkelijk kan verwezenlijken (aangrijpen)<sup>31</sup>. In zoverre moet een autonome persoon zichzelf dan ook "eigenlijk" interpreteren als mogelijkheid tot zijn.

Ten tweede kunnen we opmerken dat 'zelfbepaling' een bepaald soort handeling representeert. Nu moet iedere handeling gebaseerd zijn op een bepaalde wil, een bepaalde intentie. Op zijn beurt heeft iedere wil en iedere intentie het mogelijke, het (per definitie) niet-reële, tot object. Een handeling *als* handeling geschiedt immers altijd vanuit de intentie om een bepaalde (nog niet gerealiseerde, toekomstige, mogelijke) stand van zaken in de concrete realiteit te verwezenlijken. De wil is te omschrijven als een gevoelsmatig tenderen naar een mogelijke realiteit in de

<sup>29</sup> Dit geschiedt in extreme mate in onze dromen. Daarin worden "werkelijkheden" gecreëerd die totaal van de reële kunnen verschillen (bijvoorbeeld wat betreft hun interne logica).

<sup>30</sup> Hierin is de bemiddelende rol van de taal essentieel: door een teken is de mogelijkheid (die niet reëel voorhanden is) eerst present te stellen als "iets". In het algemeen gesproken is het zich voorstellen van abstracte dingen te karakteriseren als het denken van het mogelijke (vanuit het reële, vanuit onze *Lebenswelt*).

<sup>31</sup> Overigens kan 'mogelijkheid' hier weer meer empirisch en meer metafysisch begrepen worden. Je mogelijkheden worden door de concrete empirie bepaald (door bijvoorbeeld toevallige omstandigheden), maar ook door de structuur van de werkelijkheid en het zelf daar"in" (die een ruimte aan fundamentele mogelijkheden opspant).

toekomst vanuit een bewustzijn van de realiteit van nu en van die mogelijke realiteit in de toekomst. In zoverre kunnen we stellen dat het hebben van een wil het overstijgen van het concrete inhoudt<sup>32</sup>. Intentioneel handelen, en daarmee het bestaan van een actief praktisch subject, vooronderstelt dus het zich kunnen voorstellen van het mogelijke (daarmee vooronderstelt vrijheid, gedefinieerd als kunnen doen wat je wil, excentriciteit). Dit geldt ook voor het subject dat achter de autonome handeling steekt, dat achter de zelfbepaling gedacht wordt. Dit subject moet zich immers het gewilde, mogelijke zelf, dat zelf dat het wil realiseren, voor ogen kunnen hebben (het dat waar het naartoe wil)<sup>33</sup>.

Precies doordat wij mogelijkheden kunnen concipiëren (ons kunnen betrekken op niet alleen het reële, maar ook op het "irreële", mogelijke), waarmee we onze concrete omstandigheden ("de alteriteit") in het bewustzijn kunnen transcenderen, kunnen wij onszelf bepalen op basis van onze wil om iets te realiseren (in de werkelijkheid, in onszelf). Hierdoor worden wij niet slechts causaal bepaald door die omstandigheden (om het met Plessner uit te drukken: door onze excentriciteit hoeven wij niet samen te vallen met onze omstandigheden). *Ik* bepaal mijzelf, op basis van wat *ik* wil (dat er aan mogelijkheden gerealiseerd wordt); het "ik" wordt niet slechts door "de alteriteit" bepaald.

We kunnen daarmee zeggen dat autonomie keuzevrijheid vooronderstelt. Als we geen keuze uit verschillende mogelijkheden kunnen maken (bijvoorbeeld doordat wij ons het mogelijke niet kunnen voorstellen), kan er geen sprake zijn van zelfbepaling op basis van een ("mijn") wil (om het één dan wel het andere te doen). Een autonome persoon bepaalt zichzelf ("vanuit zichzelf") op basis van een keuze uit verschillende mogelijkheden<sup>34</sup>. Slechts door het denken van het mogelijke is

<sup>32</sup> De neo-kantiaan Hans Wagner stelt in *Philosophie und Reflexion*: 'Jeder Wille geht über das hinaus, was ist, und hat zum Gegenstand, was nicht ist' (p.233). Sartre noemt in *L'être et le néant* een handeling 'une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas' (p.479). 'Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jeté qui est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c'est finalement moi-même comme transcendance' (p.481). De intentie is voor Sartre 'une rupture avec le donné' (p.523).

<sup>33</sup> Bijvoorbeeld wanneer we onszelf laten bepalen door ons ideale (rationele, objectieve, morele) zelf, of, anders uitgedrukt, wanneer we ons ideale zelf verwezenlijken, is voorondersteld dat we ons dit ideale zelf, dat een *mogelijk* zelf is, bewust kunnen zijn.

<sup>34</sup> Frankfurt bespreekt (in het eerste essay van *The importance of what we care about*: 'Alternate possibilities and moral responsibility') de kwestie of iemand die feitelijk slechts één mogelijkheid heeft (omdat andere mogelijkheden, alternatieven, niet aanwezig zijn, dat wil zeggen, in de concrete werkelijkheid niet te realiseren vallen) en vervolgens ook die mogelijkheid realiseert, wel autonoom (en daarmee verantwoordelijk voor zijn daden) genoemd kan worden (kunnen we bijvoorbeeld de kampbewaker verantwoordelijk houden voor zijn misdaden, gezien het feit dat hij in zijn situatie niet anders had kunnen doen). Frankfurt stelt dan dat het doorslaggevende hier niet gelegen is in het al dan niet "bestaan" van alternatieve mogelijkheden, maar in het feit of hij, ook al zou hij alternatieven gehad hebben, wel of niet dezelfde keuze zou hebben gemaakt, dus of hij wel of niet echt achter het realiseren van die ene mogelijkheid staat (ongeacht of hij anders had kunnen doen). Wat *hij* ("vanuit zichzelf") wilde (dat er gerealiseerd werd), *zijn* intentie, is dus bepalend, niet de feitelijke omstandig-

er echt sprake van een subject dat wil, dat zichzelf kan bepalen, dat in zekere (empirische) zin op zichzelf staat, dat meer zou kunnen zijn dan pure causale bepaaldheid<sup>35</sup>.

De autonome persoon moet daarmee "mogelijkheidszin" hebben, een term die ik van Robert Musil geleend heb.

Met *Der Mann ohne Eigenschaften* heeft Musil getracht een roman en een filosofisch werk in één te schrijven (een poging waarvan hij overigens later zou stellen dat ze mislukt was). Het boek gaat over een persoon die zich nergens mee identificeert, niet met zijn land, niet met bepaalde projecten, niet met anderen, niet met ideeën, niet met zijn eigen eigenschappen (niet met hoe hij zichzelf waarneemt en hoe anderen hem waarnemen), etc. De hoofdpersoon, genaamd Ulrich, plaatst zich als het ware buiten zichzelf, buiten zijn eigenschappen, relateert die eigenschappen volledig (en tevens de situaties waarin hij zich bevindt; het gaat allemaal een beetje langs hem heen).

Musil wisselt in zijn boek verhalende gedeeltes af met meer filosofische overwegingen. De filosofische paragraaf waarvan ik voornamelijk gebruik heb gemaakt, is de vierde van het eerste deel. Deze heeft als titel: '*Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben*'. Enige citaten uit deze paragraaf: 'Wer ihn [Möglichkeitssinn, HH] besitzt sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehen', 'So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist' (p.16)<sup>36</sup>. 'Und da der Besitz von Eigenschaften eine gewisse Freude an ihrer Wirklichkeit voraussetzt, erlaubt das den Ausblick darauf, wie es jemand, der auch sich selbst gegenüber keinen Wirklichkeitssinn aufbringt, unversehens widerfahren kann, daß er sich eines Tages als ein Mann ohne Eigenschaften vorkommt' (p.18).

Ulrich is zo iemand met mogelijkheidszin (en een zeker gebrek aan werkelijkheidszin), een "*Möglichkeitsmensch*", iemand die zich overal mee identificeert (met al zijn mogelijke eigenschappen, hij kan zich zichzelf met alle voorstellen) en nergens mee (met geen enkele reële eigenschap). In die zin is hij de universele mens.

Zulke *Möglichkeitsmenschen*, stelt Musil (p.16), worden meestal gezien als

---

heden (slechts wanneer iemand iets doet, *alleen omdat* er geen alternatief is, is hij als niet-autonoom en als niet- of minder verantwoordelijk voor zijn daden te kenmerken). Autonomie treedt slechts op op het moment dat iemand voor een bepaalde mogelijkheid *kies*t (waardoor 'zelfbepaling' betekenis krijgt), ook al zijn andere mogelijkheden *feitelijk* niet realiseerbaar.

<sup>35</sup> Bij bijvoorbeeld het dier is deze "interne controller" niet aanwezig, doordat het slechts één "mogelijkheid", de concrete realiteit, heeft, gewezen door zijn instinct en de situatie.

<sup>36</sup> Musil verbindt, zoals ik dat zelf gedaan heb, mogelijkheidszin met het abstractievermogen: 'Er [de mogelijkheidsmens, HH] will gleichsam den Wald, und der andere [de werkelijkheidsmens, de realist, HH] die Bäume' (p.17).

fantasten, dromers, zwakkelingen, "beterweters", criticasters en -als we lovend over ze willen spreken- idealisten (iemand die oog heeft voor het ideaal, een mogelijke perfecte werkelijkheid, en lijdt onder de discrepantie tussen dat ideaal en de concrete werkelijkheid). Het afstand-nemen van de concrete werkelijkheid, van de eigen concrete eigenschappen 'bedeutet für den einzelnen Menschen sowohl eine Schwäche wie eine Kraft' (p.18). Iemand die slechts in mogelijkheden, in ideeën leeft, mist vaak als "onpractische" persoon een bepaalde daadkracht, een bepaald concreet doel waar hij achter staat (op basis waarvan hij vervolgens kan handelen). Het denken kan zich soms in mogelijkheden verliezen (dit zouden we de postmoderne conditie kunnen noemen), zich een werkelijkheid voorstellen die te complex is om nog te kunnen worden overzien. Door het zien van een overvloed aan mogelijkheden kan het zelf (de wil) verbrokken raken en autonomie verdwijnen.

Ulrich lijkt als mogelijkheidsmens, doordat hij zich door niets ("reëls") buiten of binnen zichzelf wil laten bepalen, doordat hij niets belangrijk vindt (of niet weet wat hij belangrijk vindt), vaak het contact met de werkelijkheid te zijn verloren (terwijl toch geldt: 'Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeiten weckt', p.17<sup>37</sup>). Hij worstelt zich gewoonlijk dan ook doelloos door het leven<sup>38</sup>.

De man zonder eigenschappen heeft geen langere-termijn-wil en -waarden en daarmee geen concrete identiteit. Omdat hij niets in zichzelf affirmeert als zijnde "ik", is er ook niets "in hem" waarvan hij uitgaat en dat hem richting zou kunnen geven. Ulrich heeft, doordat hij zich door niets laat bepalen, een soort van negatieve vrijheid, maar is daarmee nog niet autonoom (hij bepaalt niet zichzelf in positieve zin). We kunnen spreken van een soort van innerlijke anarchie. Willekeur is echter geen vrijheid. (Negatieve) Vrijheid om iets te kunnen doen is slechts interessant als we het zelf ook echt willen doen. Vrijheid heeft richting nodig, wil zij niet leeg zijn. Onze mogelijkheden vragen om een keuze, om waarderingen (onze wil, onze waarden en onze normen zijn dus een soort gewilde inperkingen van onze mogelijkheden en onze negatieve vrijheid die autonomie mogelijk

---

<sup>37</sup> Want het zich voorstellen van mogelijkheden is een soort imagatieve variatie op het reële, om een term van Ricoeur te gebruiken. Uit (kennis van) de structuur en de inhoud van het reële volgt eerst (kennis van) het mogelijke (reële). Dit is ook een oorzaak van een mogelijke fundamentele beperktheid van autonomie: onze mogelijkheden worden bepaald door de (structuur en inhoud van) het concrete.

<sup>38</sup> In zekere zin doordat de *Mann ohne Eigenschaften* de ijdelheid van ieder streven inziet (waardoor hij nergens in gelooft). Alles valt ook te relativiseren, zouden we kunnen zeggen, in het licht van onze sterfelijkheid (al stellen sommigen dat die sterfelijkheid juist betekenis geeft aan het leven). In Sartres roman *La nausée* wordt een persoon beschreven die tegen de contingentie van het bestaan oploopt, die beseft dat er in de (*en-soi*) werkelijkheid geen waarden te vinden zijn, maar dat je waarden zelf voor jezelf moet stellen (zoals je identiteit), en dat, als je dat niet doet, je ("walgend") in nihilisme vervalt. In *L'être et le néant* verbindt Sartre 'la contingence universelle de l'être' met 'ce que nous nommons l'absurdité'; 'la liberté [...] est perpétuel échappement à la contingence' (p.524).

maken).

Te veel mogelijkheidszin en te weinig realiteitszin leidt gemakkelijk tot nihilisme, tot wilswakke (liever gezegd: tot de afwezigheid van een wil), tot zelfvernietiging, tot zelfverlies (en daarmee tot het uit zicht raken van autonomie)<sup>39</sup>. Met bepaalde eigenschappen, bepaalde waarden, een bepaald zelfbeeld moet je je wel identificeren, wil je niet in (formele) leegte oplossen. De mens heeft betekenis in zijn leven nodig, concrete doelen waarvoor hij kan leven, waarden, etc. Dit impliceert een zekere zelfbevestiging ('dit zijn mijn waarden', 'dit is voor mij belangrijk', 'zo ben ik').

Aan de andere kant is het zo dat iedere zelfbepaling (in concrete termen) tegelijkertijd een zekere zelfverminking, een zelfinperking, inhoudt. Ze heeft iets artificieels, iets willekeurigs (iets wat Ulrich lijkt te beseffen)<sup>40</sup>. Bijvoorbeeld het jezelf omschrijven als iemand met een bepaald karakter kan grotendeels wel adequaat zijn, maar toch komen er altijd weer situaties voor waarin je dingen doet die tegen je "natuur" ingaan, die niet overeenstemmen met wat je van jezelf zou verwachten. Soms ook neem je afstand van je waarden, van de dingen die je over het algemeen belangrijk vindt (om iets te doen wat je op dat moment aantrekkelijker lijkt); soms verander je je waarden, vind je opeens andere dingen belangrijk dan voorheen het geval was<sup>41</sup>.

Je bent niet alleen wat je bent, je bent nog iets meer en iets anders dan dat, je bent ook (met Heidegger) je mogelijkheden (de mens is daarmee een soort dubbelwezen, een wezen dat niet alleen in de realiteit leeft, maar ook in mogelijkheden, dat overal thuis kan zijn en nergens). Je bent niet alleen bepaaldheid, maar ook iets flexibelers (excentrisch bewustzijn dat de bepaaldheid kan overstijgen). In zoverre had je dan ook iedere andere mens kunnen zijn (als je je eigenschappen als iets contingents opvat, jezelf ziet als een verzameling mogelijkheden). Door het denken van het mogelijke wordt de werkelijkheid en het zelf als het ware vergroot. Aan de zelfaffirmatie kleeft daardoor iets van een zekere kunstmatige geruststelling van jezelf (dat het goed is wat je doet, dat je bent wat je denkt te zijn), want je

<sup>39</sup> Frankfurt (*The importance of what we care about*): 'an excess of freedom gives rise to a diminution, or even to a dissolution, of the reality of the self' (p.179). Gerald Dworkin betoogt in 'Is more choice better than less?' uit zijn essay-bundel *The Theory and Practice of Autonomy* dat meer keus niet altijd beter is, omdat met vrijheid ook een bepaalde last gepaard gaat: niet ieder is altijd gebaat bij meer mogelijkheden. Hier kan ik het mee eens zijn, al wil moeilijker niet altijd slechter betekenen. Feit blijft echter dat door een toename van het aantal mogelijkheden autonomie soms afneemt (zoals bij de *Mann ohne Eigenschaften* die zich in mogelijkheden verliest, zijn realiteitszin, zijn waarden en zijn wilskracht kwijtraakt en in indolent nihilisme vervalt).

<sup>40</sup> Het concreet-bepaald-zijn kan zelfs een gevoel van absurditeit veroorzaken: 'il était de ces hommes qui ne cessent pas jusqu'au bout de s'étonner d'avoir un nom, comme on s'étonne en passant devant un miroir d'avoir un visage, et que ce soit précisément ce visage-là' (M. Yourcenar, *L'Oeuvre au Noir*, p.209, Parijs 1991).

<sup>41</sup> Hierbij weer opgemerkt dat deze verandering, indien bewust voltrokken, naar waarden op een fundamenteel niveau verwijst (die het *waarom* van de verandering verklaren).



kunt jezelf als mogelijkheid nooit volledig kennen (omdat je nooit precies zult weten wat je bent en daarmee wat je kunt).

Door de mogelijkszin die de hoofdpersoon van Musils filosofische roman kenmerkt, door het concipiëren van de realisering van het eigen zelf als *een* mogelijkheid onder vele, komt dit mogelijkheidskarakter, deze contingentie, van de zelfinterpretatie in zicht. Je bent (als excentrisch bewustzijn) altijd meer dan wat je in je zelfbeeld van jezelf maakt: je bent ook iets *wat* iets van zichzelf maakt; je bent ook je mogelijkheden<sup>42</sup>. De mogelijkheidsmens beseft dat hij in zekere (radicale) zin iedereen had kunnen zijn. Hij reduceert zichzelf (doordat hij weigert zich met eigenschappen te identificeren) tot een essentie die bestaat uit zuivere existentie, tot iemand die eigenschappen *kan* hebben (als hij zich er maar mee zou ver-één-zelvigen), tot -in mijn termen- een vermogen tot zelfinterpretatie, een (op het concrete niveau ongedifferentieerd) zijn als mogelijkheid<sup>43</sup>. Een adequate zelfinterpretatie houdt rekening met dit zijn als mogelijkheid, als vermogen, als openheid.

Deze adequate zelfinterpretatie actualiseert als het ware de mogelijkheid van een zekere vrijheid en autonomie met betrekking tot die zelfinterpretatie (eerst doordat ik mijn mogelijkheden ken of stel, kan ik ze aangrijpen). Een waarlijk autonome persoon is niet iemand met een verstard zelfbeeld (dat bijvoorbeeld is verbonden met het standpunt van de gegeneraliseerde ander), maar is in staat tot kritische reflexie op zijn eigen zelfbeeld vanuit een besef van hoe het ook zou kunnen of moeten zijn (hij kan zichzelf overstijgen en bepalen op basis van wat hij eigenlijk of daadwerkelijk, bijvoorbeeld als rationele actor, wil). Hij staat open voor andere mogelijkheden met betrekking tot zichzelf, kan zichzelf relativiseren en daarmee transcenderen (bijvoorbeeld naar zijn ideale zelf).

Om het heideggeriaans uit te drukken: het autonome zelf laat zijn eigen zelfbeeld niet door "het men" vastleggen, maar interpreteert zich ook "eigenlijk" als mogelijkheid tot bepaaldheid, "ont-werpt" zichzelf naar zijn mogelijkheden (sluit zich voor die mogelijkheden, die hij ook zou kunnen willen, niet af<sup>44</sup>). Een autonome persoon moet mogelijkszin hebben, zichzelf *ook* als een *Mensch ohne Eigenschaften*, als *Möglichkeitsmensch* kunnen zien, als een universele mens (want pas dan kan hij zichzelf bepalen, zit hij niet slechts aan één gestold zelfbeeld vast).

In het denken van het mogelijke bereik je een grotere (keuze)vrijheid, dan wanneer je slechts aan de concrete realiteit vastzit (door onze fantasie, onze

<sup>42</sup> Het zelf als (contingente) zelfinterpretatie vooronderstelt al een zekere ("interpretatieve") vrijheid met betrekking tot je zelf. Sartre omschrijft dit in *L'être et le néant* als volgt: 'j'échappe à l'en-soi en me néantisant vers mes possibilités' (p.481).

<sup>43</sup> Een zijn dat bijvoorbeeld identificaties met de held uit de film mogelijk maakt, of de onwillekeurige identificatie met de zwerver (die onze schrik voor hem verklaart?).

<sup>44</sup> Soms ben je namelijk meer jezelf als je bijvoorbeeld een andere rol speelt, in zekere zin *niet* jezelf bent. Een te star zelfbeeld kan leiden tot een verlies aan mogelijkheden, tot verlies aan contact met jezelf ('Play the man!', don't be the man!').

verbeeldingskracht, onze *imaginatio* verwerven we een zekere flexibiliteit ten opzichte van de weerbarstige werkelijkheid<sup>45</sup>). Eerst wanneer je je mogelijkheden kent, kun je ze aangrijpen en vrijer/autonomer zijn. Eerst wanneer je bijvoorbeeld weet hebt van alternatieve (bijvoorbeeld meer objectieve, rationele) waarden, levensstijlen, identiteiten, etc., kun je echt kiezen wat je werkelijk wil (of zou willen). Daardoor kan er meer sprake zijn van een zelf dat echt zichzelf bepaalt (op basis van een wil om iets wat mogelijk is te realiseren), van een zelf dat niet slechts door de concrete omstandigheden ("de alteriteit") wordt bepaald. In het zien van het mogelijke ligt kortom de mogelijkheid van vrijheid en autonomie<sup>46</sup>. Zonder de menselijke verbeeldingskracht is (menselijke) autonomie niet voorstelbaar.

Het zich voorstellen van het mogelijke maakt een zekere zelfrelativering mogelijk (doordat ik weet dat er nog iets anders mogelijk is, dat ik nog iets meer ben dan wat ik van mezelf maak). Echter: te veel relativering van het concrete zelf kan, zoals gezien, ontaarden in nihilisme, in verlies van identiteit (een gevaar dat bij Musils hoofdpersoon steeds op de loer ligt). Naast bijvoorbeeld relativering van je eigen waarden (die bepaalde mogelijkheden ontsluit), moet je ook nog iets in jezelf bevestigen, moet je ergens van uitgaan, moet je iets belangrijk/van waarde vinden (ergens moet een schilddpad op vaste bodem staan). Een sterke, autonome persoon is immers een (ongebroken) persoon met één wil (waar hij bovendien echt "geheel" achter staat) op basis waarvan hij handelt (autonomie is soms gelegen in eenvoud). Naast zelfrelativering is er bij de autonome persoon ook de noodzaak van het aangaan van *commitments*, van het stellen van waarden (van zelfbewustzijn in termen van waarden).

Een autonome persoon moet zich daarmee tussen een teveel en een te-weinig aan zelfrelativering heen en weer bewegen. Hieruit blijkt weer dat autonomie altijd fundamenteel beperkt blijft, gebonden blijft aan een bepaald niveau van het zelf, van zelfbevestiging (van bevestiging van het subject van de zelfbepaling, van wat dat subject moet zijn). We kunnen niet slechts in mogelijkheden leven; ergens moeten we een anker in de concrete realiteit, in het concrete zelf behouden<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Bijvoorbeeld ten opzichte van ons eigen, zeer lastig te veranderen, karakter.

<sup>46</sup> Door mogelijkheidszin kan ik tevens verschillende dingen (mogelijke toekomstige realiteiten) tegelijk willen (één transcendentiaal subject kan zich meerdere "willen" tegelijk bewust zijn). Daarmee wordt een fenomeen als wilswakte mogelijk (die optreedt wanneer ik mij laat bepalen door een andere wil dan degene die ik het meest als "de mijne" zie). Pas door het bewustzijn van idealen, zouden we in het algemeen kunnen stellen, is er besef van weerstand bij het realiseren van die idealen mogelijk (Sartre zou zeggen: men kiest zijn eigen problemen). Autonomie en wilswakte zijn dus twee zijden van dezelfde medaille.

<sup>47</sup> De autonome persoon moet als het ware een soort van husserliaanse eidetische variatie op zichzelf uitvoeren, in gedachten zijn eigen eigenschappen variëren (waardoor bepaalde mogelijkheden in zicht komen) tot het moment dat hij op bepaalde fundamentele grenzen stuit, waarbij hij, als hij die zou overgaan, niet meer zichzelf zou zijn (waardoor dus ook autonomie uit zicht zou raken).



## Hoofdstuk 8: Autonomie, het zelf, het denken en moraliteit

### 8.1 Inleiding

Eerst zal ik de belangrijkste resultaten van het voorgaande recapituleren.

Vervolgens wil ik laten zien in hoeverre we autonoom kunnen zijn met betrekking tot onze zelfinterpretaties. De mogelijkheid van autonomie in verband met de zelfinterpretatie is -zo zal blijken- vooral gelegen in de fundamentele individualiteit (het fundamentele op-zich-zijn) van het zelf en in het mogelijkheids-karakter, de contingentie, ervan (of, om het heideggeriaans uit te drukken, in het ontwerp-karakter van het menselijke bestaan, het er-zijn als mogelijkheid, openheid voor de toekomst).

Daarna zal ik betogen dat een autonoom ik vooral een denkend ik is, dat wil zeggen een zichzelf in het denken transcenderend ik.

Tenslotte zal ik een verbinding proberen te leggen tussen autonomie, rationaliteit en moraliteit (en daarmee tussen dit deel en de twee volgende, die over de moraliteit van de morele persoon gaan). Een morele persoon moet in zekere opzichten een autonome en rationele persoon zijn.

### 8.2 Recapitulatie

Als eerste heb ik het Frankfurt/Dworkin-model van autonomie besproken. Daarin wordt autonomie verbonden met reflexiviteit. Autonomie wordt gezien als een bepaling van de wil door een bepaald soort hogere-orde verlangen: een volitie (een hogere-orde verlangen en een identificatie met dat verlangen in één). Ik heb daarbij opgemerkt dat het niet zozeer om het van-hogere-orde-zijn van een verlangen gaat (dat wil zeggen om het aspect van het verlangend betrokken-zijn op een lagere-orde verlangen), maar veeleer om de identificatie met een wil. Doorslaggevend in verband met autonomie is het gegeven of je je met de wil identificeert die je (handelen) bepaalt; pas dan is er sprake van zelf-bepaling (en niet van bepaling van je zelf door iets wat je buiten jezelf legt<sup>1</sup>).

Dit verwijst naar een zekere gegevenheid van of in het zelf. Op een bepaald moment moet je jezelf bevestigen, jezelf definiëren, moet je zeggen: 'dit ben ik' of 'dit zijn mijn waarden', 'dit is wat ik uiteindelijk wil' ('hier sta ik, ik kan niet anders'). Dit is dus een soort zelfidentificatie met wat je (denkt dat je) ten diepste wilt en bent. Ook deze zelfidentificatie of -interpretatie heeft op haar beurt weer een (motivationale) basis "in jezelf". Een bepaalde gegevenheid van het zelf is daarmee niet te reduceren (tot identificaties)<sup>2</sup>. In verband hiermee heb ik het

---

<sup>1</sup> Nietzsche probeerde de vrijheid te bereiken door *amor fati*, door zijn eigen (nood)lot te willen, door alles, zoals het is, te affirmeren (door het niet anders te willen), waardoor er voor hem in dit opzicht geen alteriteit meer in het spel was (hetgeen overigens een wel zeer radicale oplossing is).

<sup>2</sup> Het zelf als een subject van de zelfbepaling blijkt dus weer, zoals we al zagen in deel II in verband met de zelfinterpretatie, niet-reduceerbaar tot een object van die zelfbepaling (want: *iets* bepaalt op basis van *iets*).

gehad over een prealabele praktische subjectiviteit (dat "het dat wat zichzelf praktisch bepaalt" representeert).

Autonomie, zelfbepaling, is altijd fundamenteel beperkt: volledig zelfbepaling/-creatie zou zelfvernietiging inhouden en daarmee het verdwijnen van de mogelijkheid van autonomie. Autonomie is relatief en een kwestie van gradatie, verbonden met een bepaald niveau van het zelf, met wat ik zelf uiteindelijk als 'ik' zie (als 'mijn waarden'). Vandaar dat pas van autonomie sprake kan zijn op het niveau van het inhoudelijke zelf, omdat ze verbonden is met een concrete zelfinterpretatie, een identificatie ('dit is *mijn* wil'). Op het niveau van het transcendente subject speelt autonomie nog niet (het representeert immers een dimensie van pure receptiviteit; het is gedefinieerd als dat wat formeel gesproken de identificatie "heeft").

Een soort model als Watson en Taylor gebruiken, lijkt me daarom beter te voldoen dan het activistische beeld van autonomie van Frankfurt en Dworkin (die het zelf als het resultaat van identificatoire keuzes zien). Zij verbinden de gegevenheid van het zelf met het hebben van fundamentele, de identiteit definiërende, waarden (Watson: *values*, Taylor: *strong evaluations*). Op basis daarvan kan men zich kritisch op zichzelf betrekken (bijvoorbeeld op de eigen kortere-termijnverlangens) en zichzelf (autonoom) bepalen<sup>3</sup>.

Iemand als Taylor, echter, legt de bron van de zelfbepaling volledig in de gemeenschap (mijn *strong evaluations* zijn altijd verbonden met bepaalde tradities). Dit levert mijns inziens een te passief beeld van autonomie op (doordat het fundament van het doen en laten van het zelf uiteindelijk buiten dat zelf wordt geplaatst). Hij heeft geen oog voor een mogelijke rol van rationele zelfoverstijging, een kritisch-reflexief transcenderen van de eigen (in de intersubjectiviteit gefundeerde) waarden. Door het vermogen zich rationeel-kritisch op zichzelf te betrekken, is het zelf meer in staat zijn eigen waarden te kiezen, te bepalen, waardoor persoonlijke autonomie kan toenemen.

Auteurs als Nagel en Haworth verbinden autonomie met rationaliteit. Nagel koppelt (in de geest van Kant) autonomie aan het hebben van een objectief zelf, van objectieve waarden, aan het overstijgen van het eigen subjectieve perspectief in het rekening houden met andermans perspectief. Haworth ziet ("normale") autonomie pas ontstaan met het ontwikkelen van rationele vermogens die iemand in staat stellen zich kritisch ten opzichte van zichzelf te verhouden. Hierdoor kan hij zich afvragen of deze waarden wel echt bij hem, bijvoorbeeld als rationele actor, passen (waardoor hij meer eenheid in zijn zelf kan aanbrengen en autonomer kan worden). Hij kan het niveau van intersubjectief gedefinieerde (van de gemeenschap meegekregen) waarden erdoor overstijgen. Het autonome zelf komt volgens Haworth wel voort uit het sociale zelf, maar het heeft de mogelijkheid dit zelf op

---

<sup>3</sup> Tegen het Frankfurt/Dworkin-model zou ik daarom willen inbrengen dat het persoon-zijn niet zozeer met het hebben van een gestructureerde wil samenhangt, maar veeleer met het hebben van een zelfinterpretatie waarin je je eigen fundamentele waarden, je eigen identiteit, definieert (een interpretatie die weer identiteit op een dieper niveau vooronderstelt).

een gegeven moment te overstijgen.

Het overstijgen van het eigen fenomenaal gegeven zelf (waardoor autonomie, als een bepaald soort reflexieve relatie, mogelijk wordt gemaakt) heb ik met Plessner verbonden met de excentriciteit van het menselijke zijn. Excentriciteit is een transcendente structuur van het bewustzijn te noemen en te verbinden met het kunnen denken van het mogelijke, het kunnen genereren (in het bewustzijn) van een mogelijke (fenomenale) werkelijkheid, naast de in het bewustzijn direct gegeven concrete realiteit. Het jezelf als autonome actor interpreteren (en daarmee het autonoom-zijn, als dit uiteindelijk betekenis kan hebben), vooronderstelt excentriciteit. Om zich de mogelijkheid van autonomie te kunnen voorstellen, moet men dus deze karakteristiek van het bewustzijn denken als transcendente structuur<sup>4</sup>. Een autonome persoon moet het vermogen bezitten om het mogelijke te denken, moet "mogelijkheidszin" hebben. Hij moet zichzelf *ook* ("adequaat", "eigenlijk") interpreteren als mogelijkheidsmens, als vermogen tot zelfinterpretatie, als mogelijkheid tot zijn.

De excentriciteit van het bewustzijn, die de mogelijkheid van autonomie ontsluit, kan echter in te extreme mate in nihilisme en het verlies van het zelf, en daarmee van autonomie, ontaarden. Wanneer we te excentrisch zijn, te veel in mogelijkheden leven, verliezen we het contact met ons eigen zelf, met de waarden die fundamenteel zijn voor onze identiteit. Hierdoor raakt autonomie uit zicht (pas wanneer ik voor mijzelf stel dat er bepaalde dingen voor mij belangrijk zijn, kan ik autonoom zijn, kan ik mijzelf bepalen aan de hand van die waarden, kan er sprake zijn van een ik dat zichzelf bepaalt). Van een zekere gegevenheid in ons eigen zelf zullen we moeten blijven uitgaan; van iets wat ons bepaalt, maar wat we niet op zijn beurt zelf kunnen bepalen<sup>5</sup>. Slechts iemand die de gegevenheid van bepaalde

---

<sup>4</sup> Zoals gezegd is voor Sartre met het bewustzijn al de vrijheid gegeven (omdat het bewustzijn voor hem al een *néantisation* van het *en-soi* is). Volgens mij is dus echter vrijheid, in de zin van autonomie, pas mogelijk voor een bepaald soort, excentrisch bewustzijn. Pas een excentrisch bewustzijn kan zijn *en-soi*-realiteit (overigens ook eerst gegeven in het bewustzijn) "nietigen" of "nietsen" in het denken van het mogelijke, kan zich in die zin onttrekken aan het concrete, kan zichzelf poneren als iets wat "vanuit zichzelf" wil en handelt. Zoals ik in deel II opmerkte, lijkt Sartre met '*conscience*' tegelijkertijd het transcendente als het concrete bewustzijn te willen vangen. Onder deze term valt bij hem dus ook het excentrische bewustzijn. De samensmelting van verschillende zaken in één begrip lijkt me echter filosofisch gezien geen goede zaak (want het transcendente subject van het bewustzijn is nog niet het concrete subject van het handelen, en dit is op zijn beurt nog niet het "zichzelf bepalende" subject van het autonome handelen).

<sup>5</sup> De gegevenheid van het zelf die bij autonomie is voorondersteld, is uiteen te leggen in een formeel en een inhoudelijk deel. Het formele deel behelst bepaalde vermogens aan de subject-kant van de zaak (aan de kant van dat wat zichzelf bepaalt). Bijvoorbeeld dat ik mij een wil, waarden, verlangens, identificaties, etc. bewust kan zijn, dat ik die zaken kan overstijgen, dat ik dus een excentrisch bewustzijn heb, dat ik mijzelf kan bepalen na reflexieve betrokkenheid op en afstandname van mijzelf, dat ik mijzelf als autonoom subject kan interpreteren, etc. Dit alles is dus verbonden met wat ik (als autonoom subject) fundamenteel gezien *ben* (en bijgevolg *kan*). Aan de inhoudelijke kant kunnen we de fundamentele waarden situeren die mijn identiteit, mijn zelf (wie ik ben), inhoudelijk

fundamentele waarden, van een "fundamenteel zelf" "in zichzelf" erkent/tot uitgangspunt neemt, kan autonoom zijn. Slechts door de passiviteit is er activiteit mogelijk. Slechts door de noodzaak (bijvoorbeeld van de wil) is er vrijheid (kunnen doen wat *jij wil*). Slechts door ons "wezen" (transcendentiaal en empirisch begrepen) zijn er mogelijkheden.

De autonome persoon moet daarom een balans weten te vinden tussen een teveel en een te-weinig aan zelfrelativering. Anders gezegd: in de autonome persoon is altijd een spanning tussen zelfrelativering en zelfaffirmatie aanwezig.

### **8.3 Autonomie en het zelf**

In hoeverre en waardoor kunnen wij autonoom zijn in verband met de zelfinterpretatie? In hoeverre en waardoor kunnen wij ons eigen zelfbeeld zelf bepalen? In hoeverre en waardoor kunnen we bijvoorbeeld het sociaal bepaalde zelf van Mead overstijgen (als we aannemen dat het sociaal-determinisme in radicale zin onwaar is)?<sup>6</sup> Wat laat zich in onszelf niet overstijgen en bepalen, maar moeten we veeleer als gegevenheid accepteren? In hoeverre beperkt ons zijn de ruimte aan mogelijke interpretaties?

Als eerste gegeven dat in verband met autonomie met betrekking tot het zelfbeeld van belang is, wil ik de fundamentele individualiteit, het fundamentele op-zich-zijn, van de zelfinterpretatie noemen (één transcendentiaal subject "heeft" de zelfinterpretatie; deze interpretatie is in één bewustzijn concreet gerealiseerd). Op het moment dat ik besef dat ik fundamenteel ben afgescheiden van de ander en het andere, besef ik dat uiteindelijk *ikzelf* mijzelf moet interpreteren en niet de gemeenschap (hoeveel invloed die gemeenschap ook op mijn zelfinterpretatie heeft; zelfs al zie ik mijzelf zoals de anderen mij zien, *ik* moet uiteindelijk dat zelfbeeld in *mijn* bewustzijn verwezenlijken). Dit besef van een fundamentele zelfstandigheid ten opzichte van de intersubjectiviteit kan een ruimte aan mogelijke zelfinterpretaties ontsluiten. Dit kan bovendien leiden tot een adequatere en een meer "eigen", meer autonome zelfbepaling (je omgeving drukt je bijvoorbeeld vaak in een bepaalde rol, maar je beseft soms dat je meer bent dan slechts die rol, dat je bijvoorbeeld ook andere rollen zou kunnen "spelen" die misschien beter bij je zouden passen).

---

constitueren. Dit noem ik een gegevenheid aan de inhoudelijke kant, omdat het te maken heeft met de objectieve inhoud van mijn zelfinterpretatie ('dit zijn *mijn* waarden'). Dit verwijst echter tegelijkertijd naar een subjectief aspect, op een praktisch, empirisch niveau, van die interpretatie: ik interpreteer mijzelf immers niet voor niets op die manier, de interpretatie verwijst naar een motivationele basis "in mijzelf" (die verklaart waarom ik mij als zodanig interpreteer, deze waarden als voor mij fundamentele waarden beschouw).

<sup>6</sup> Soms is autonomie een kwestie van verzet tegen het beeld dat anderen van je hebben, tegen het beeld dat anderen willen dat jij van jezelf hebt. Sartre noemde de ander de hel omdat hij je je mogelijkheden afneemt. Soms is autonomie authenticiteit: de bevestiging van "het diepste zelf", van karakter als "eerste natuur", en het handelen op basis van wat vanuit dat "diepste zelf" als wil voortspruit (hetgeen ook een meer of minder makkelijk te realiseren mogelijkheid is).

Als tweede gegeven wil ik de contingentie, het mogelijkheidskarakter, het ontwerp-karakter van het zelf noemen (de mens is, als zelfinterpreterend wezen, tot op zekere hoogte een plastisch wezen). Dit komt in zicht doordat we de zelfinterpretatie als (*een*) interpretatie leren begrijpen, doordat we inzien dat het zelf in zekere (inhoudelijke) zin samenvalt met een soort zelfponering of -creatie<sup>7</sup>. De inhoud van mijn zelfinterpretatie is immers contingent (in tegenstelling tot de vorm, de structuur ervan). De zelfinterpretatie is te omschrijven als het aanbrengen van een contingente relatie tussen een formele term -'ik'- en iets objectiefs (de concrete invulling van 'ik').

Met betrekking tot onszelf beschikken we daardoor over een soort van interpretatieve vrijheid (de interpretatie is wel gebonden, aan de sub- en de object-kant van de zaak, aan wat het zelf is, maar dat zijn van het zelf laat een bepaalde vrije ruimte aan mogelijkheden open). Ook met betrekking tot onszelf kunnen we ons het mogelijke voorstellen (dat "het andere in onszelf" genoemd kan worden), ons een zekere openheid met betrekking tot ons toekomstige zelf bewust zijn en onze mogelijkheden vervolgens trachten aan te grijpen (mensen bezitten echter vaak vastgeroeste zelfbeelden, bijvoorbeeld in termen van sociaal bepaalde stereotypen). Ten dele is daarmee het zelf als ons eigen project, als een zelfconstructie, als "maakbaar" te karakteriseren<sup>8</sup>.

Echter: ook 'project' en 'constructie' verwijzen naar iets wat zekere doelen heeft (kan hebben) en wat zichzelf aan de hand van die doelen "construeert" (kan "construeren"). Ook hier is er weer een dimensie van gegevenheid te onderscheiden aan de subject-kant van de zelfconstructie. Deze gegevenheid hangt samen met de mogelijkheidsvoorwaarden voor die zelfconstructie. Hiermee is een begrenzing van de excentrische beweging en van onze mogelijkheden (van onze vrijheid) aangegeven. Wij kunnen de contingente inhoud van ons zelf wellicht ten dele relativeren of zelf bepalen, maar die zelfrelativering en zelfbepaling worden beperkt door wat het zichzelf construerende zelf *is* (en bijgevolg fundamenteel gezien kan en wil).

Wat ten eerste niet valt te relativeren in onze zelfinterpretatie, is de transcendentale structuur van die zelfinterpretatie (het prealabele zelf als zijn dat de interpretatie vooronderstelt), bijvoorbeeld het gegeven dat wij een excentrisch bewustzijn hebben (hetgeen onze zelfinterpretatie eerst mogelijk maakt)<sup>9</sup>. De

---

<sup>7</sup> Een zin van Sartre uit *L'être et le néant* past hier goed bij: 'L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi' (p.485). In mijn woorden: omdat het zelf niet alleen een zijn is, maar ook ten dele een voorstelling, kan de mens vrij zijn in verband met dat zelf.

<sup>8</sup> Hierbij kunnen we een verband leggen met Hegels filosofie. Deze stelde dat de ontwikkeling van de geest een ontwikkeling naar een steeds grotere vrijheid is door een groeiend besef dat de werkelijkheid door en door "geestelijk" is, dat geest uiteindelijk alles is (dus door een groeiend inzicht in de identiteit van geest en werkelijkheid). Vrijheid in verband met het zelf komt in zicht wanneer we ontdekken dat het een door en door "geestelijke entiteit" is.

<sup>9</sup> Met Descartes: iets in mijzelf kan ik niet relativeren: het cartesische residu, precies het gegeven dat ik iets ben wat relateert (kan relativeren).



hoeveelheid mogelijkheden aan (adequate) interpretaties van onszelf is daarmee begrensd, gebonden aan een formele gegevenheid van het zelf, aan wat wij meest fundamenteel zijn: een vermogen tot zelfinterpretatie, tot autonomie (een vermogen dat we niet zelf hebben geschapen, maar slechts kunnen aangrijpen). De zelfinterpretatie moet adequaat zijn (willen we onszelf niet voor de gek houden), ook een zeker abstract zelfbegrip omvatten (waarin de structuur van het zelf geïncorporeerd is).

Ten tweede zijn er mogelijkheidsvoorwaarden voor autonomie met betrekking tot de zelfinterpretatie te onderscheiden op een inhoudelijk niveau. De zelfconstructie heeft immers een motivationele basis nodig, een iets op basis waarvan wij onszelf construeren. Onze identiteit, heb ik in verband met Frankfurts theorie gesteld, is niet primair het resultaat van keuzes. Onze keuzes zijn veeleer gefundeerd in onze identiteit; uit onze keuzes *blijkt* veelal onze identiteit, wie wij zijn. Deze basis is niet zozeer in de transcendentale structuur van het zelf te situeren, maar bevindt zich op het inhoudelijke niveau van een concreet subject met een concrete (basale) wil, doelen en waarden, een empirisch ik dat zichzelf, zijn zelfinterpretatie, bepaalt ("construeert"). Dit representeert een inhoudelijke gegevenheid in onszelf waarvan we (bij de zelfconstructie) moeten uitgaan (en die we dus niet op haar beurt zelf kunnen construeren), wil ons zelf niet volledig oplossen, willen we niet in nihilisme vervallen en wil zelfconstructie haar betekenis niet verliezen.

We moeten het hebben over het fundamentele inhoudelijke zelf dat wij niet kunnen relativiseren, maar dat wij ten diepste zijn. Wat ik wezenlijk ben (en als wat ik mijzelf bijgevolg kan interpreteren), is -op het inhoudelijke vlak- afhankelijk van wat mijn fundamentele waarden, verlangens, angsten, neigingen etc. zijn. Dit diepste inhoudelijke zelf kunnen we ons karakter (in essentialistische zin begrepen) noemen, onze diepste "natuur", dat wat ons (op het inhoudelijke vlak) het meest fundamenteel definieert<sup>10</sup>. Zoals we uit ervaring kunnen weten is het schier onmogelijk ons eigen karakter, onze persoonlijkheid, onze gevoelsmatige constitutie, onze meest basale waarden, verlangens, angsten, etc. te veranderen (laat staan

---

<sup>10</sup> Bij de dingen die met betrekking tot onszelf verder niet vallen te relativiseren, die we zelf niet kunnen bepalen, valt, naast het karakter, verder ook ons lichamelijke zijn (van waaruit ons bewustzijn voortspuit), onze lichamelijke bepaaldheid, te noemen (ik moet mezelf bijvoorbeeld wel interpreteren als iemand van ongeveer 1m.83). Het lichaam is het resultaat van miljoenen jaren evolutie. In dit licht is de dimensie van vóórbepaaldheid van het bestaan overweldigend, het mogelijkheidskarakter van het zelf miniem, te noemen. Daarnaast ook onze sociale bepaaldheid, bijvoorbeeld de intersubjectieve horizon waarin we zijn opgegroeid (de taal, de begripkaders waarvan we ons in onze interpretaties bedienen en die ten dele bepalen wat we kunnen denken en doen), die weliswaar historisch-contingent is te noemen, maar die wij als individuen niet zomaar zelf bepalen (die veeleer ons ten dele bepaalt).

ze zelf te construeren of te herconstrueren), zelfs als je dat heel graag zou willen<sup>11</sup>. Ook in je inhoudelijke zelf ben je "geworpen"; veel van wat je (ten diepste inhoudelijk) bent heeft een ontstaansgeschiedenis en een basis die uiteindelijk buiten je (eventueel autonome) zelf ligt, maar waar je in de zelfinterpretatie wel rekening mee moet houden, wil zij adequaat zijn<sup>12</sup>.

Zowel op een inhoudelijk als een structureel niveau zijn er dus gegevensheden in onszelf aan te wijzen die wij niet autonoom kunnen bepalen (met betrekking waartoe we geen interpretatieve vrijheid hebben, die ons vóórgegeven zelf-zijn uitmaken), maar die *ons* juist doorslaggevend bepalen<sup>13</sup>. De zelfinterpretatie blijft daarmee weer gebonden, in verschillende opzichten, aan wat het zelf *is*.

Autonomie met betrekking tot de zelfinterpretatie heeft dus aan verschillende kanten haar grenzen. Hier valt weer de paradox van autonomie te ontwaren: zij vooronderstelt een zekere transcendering van het concrete zelf (waardoor bepaalde mogelijkheden in zicht komen), maar als die transcendering volledig wordt, verdwijnen zelf en autonomie uit zicht. 'Radicale autonomie' en 'absolute zelf-transcendering' zijn daarmee inconsistente noties. De autonome persoon moet zich kunnen onttrekken aan zijn concrete (ten dele door de alteriteit bepaalde) zelf (aan die dingen "in zichzelf" die hij in de alteriteit situeert). Hij moet zijn mogelijkheden om zijn eigen zelfinterpretatie te creëren aangrijpen. Tegelijkertijd moet hij zich door iets in zichzelf laten zeggen; iets wat hij als ten diepste zichzelf ziet (maar wat hij zelf niet heeft gecreëerd).

Zoals gezegd: de autonome persoon moet een balans trachten te vinden tussen zelfrelativering en zelfaffirmatie (of, om het anders uit te drukken: autonomie is een beweging tussen zelftranscendering en zelfbevestiging). Autonomie blijft altijd relatief aan een zekere gegevenheid van het zelf, zowel op het inhoudelijke als op het formele niveau. Autonomie, zelfbepaling blijft iets paradoxaals houden, omdat het precies het zelf is dat bepaalt en tegelijkertijd moeten worden bepaald.

#### **8.4 Autonomie en denken**

Een autonoom ik is vooral een denkend ik. Deze stelling zal ik verdedigen aan de hand van de eerder behandelde auteurs die autonomie met rationaliteit verbinden. Nagel bedoelt met rationaliteit vooral objectiviteit, een overstijgen van het eigen subjectieve perspectief naar een meer objectief (we zouden kunnen zeggen: een

<sup>11</sup> Aan de andere kant kunnen we stellen dat we ons sociaal bepaalde zelfbeeld en ons karakter (wellicht ook ten dele een onder invloed van de gemeenschap verstarde zelfinterpretatie te noemen) in ieder geval denkmatig kunnen relativiseren (door de excentriciteit van het bewustzijn). De prijs hiervoor kan echter een zekere gespletenheid van het zelf, een zeker verlies aan realiteitszin zijn.

<sup>12</sup> Men vergelijk Freuds theorie, die stelt dat het rationele ik voortkomt uit het *Es* (en sociale interactie), uiteindelijk gebaseerd is op bepaalde fundamentele driften en angsten (die constanten vormen in het, veranderlijke, menselijke bestaan). Veel van wat je bent, tref je in jezelf aan en sommige dingen in jezelf die je doorslaggevend kunnen bepalen, ken je niet eens (goed). In zoverre kunnen we dan ook spreken van zelfontdekking (in plaats van zelfconstructie).

<sup>13</sup> Heidegger: het *Dasein* is mogelijkheid om te zijn *vanuit de facticiteit*.

meer realistisch) standpunt. Haworth heeft het over kritische reflexieve rationele vermogens die mij in staat stellen om op mijzelf, op mijn eigen, uit mijn omgeving meegekregen waarden kritisch te reflecteren en uit te maken wat ik er nu eigenlijk echt zelf van vind.

Beide bewegingen -het overstijgen van het subjectieve bij Nagel, van het intersubjectieve bij Haworth- vooronderstellen, zoals gezien, de excentriciteit van het bewustzijn, het kunnen denken van het mogelijke (het zich het mogelijke andere perspectief, mogelijke andere waarden, kunnen voorstellen). Beiden vooronderstellen een bewust in ogeschouw kunnen nemen van de eigen en mogelijke andere posities en daarmee een reflexief, excentrisch bewustzijn: denken<sup>14</sup>.

Een andere reden om autonomie met het denken te verbinden, ligt in het zelfstandige karakter van het denken. Als bewustzijn is het denken in fundamentele zin al een "absoluut zelfstandig", al fundamenteel (metafysisch) op zich staand, individueel. Het is bovendien in empirische zin zelfstandig te noemen, doordat het niet direct afhankelijk is van een gegeven concrete werkelijkheid. Het kan zich daaraan immers (denkmatig) onttrekken. Wij creëren zelf door middel van het denken in zekere zin onze gedachtenwereld: een mogelijke, nagebootste fenomenale werkelijkheid (waarvoor als bewustzijn geldt: *esse est percipi*). *Ik* denk immers.

Het denken is in principe (van alle fenomenen die ons in het bewustzijn gegeven zijn) het meest onafhankelijk van de alteriteit, van de omstandigheden en het minst beïnvloedbaar door anderen (als ik me/het niet wil laten beïnvloeden). In het denken kunnen wij haast onze hele werkelijkheid relativiseren, ons andere (wellicht betere) werkelijkheden voorstellen, als het ware realiteiten (met onszelf daarin scheppen (de hoogste graad van autonomie), opwekken (beelden, geluiden, geuren, gevoelens, etc.). Tot op zekere hoogte kan men denken wat men wil (en in veel mindere mate doen wat men wil, omdat men daarbij afhankelijk is van de gegeven werkelijkheid).

In het denken kunnen wij ons daardoor bijvoorbeeld het meest onttrekken aan intersubjectief gedefinieerde waarden, aan de gangbare opinies (waarbij het eraan toegeven vaak een gevoelsmatige kwestie is, gemotiveerd vanuit een erbij-willenhoren en vaak niet primair vanuit een autonoom-erachter-staan). In het denken kunnen wij ons daarnaast aan ons eigen karakter, onze eigen gevoelsmatige constitutie onttrekken. Het gevoel loopt vaak jaren achter bij het verstand, omdat het tweede flexibeler is dan het eerste (er eerder achter is wat reëel en juist is en wat niet). Kortom: in het denken zijn wij het meest onafhankelijk van gegevenheden (in de werkelijkheid, in de gemeenschap, in het eigen zelf).

De werkelijkheid die het denken oplevert, is over het algemeen een abstracte, "ijle", "etherische" werkelijkheid, een werkelijkheid van algemeenheden. Hierdoor

---

<sup>14</sup> Denken is te omschrijven als excentrisch bewustzijn, als het transcenderen van het reële, concreet-gegevene, als het zich voorstellen van het mogelijke (het genereren van een mogelijke fenomenale werkelijkheid).

is zij in hoge mate manipuleerbaar. De concrete werkelijkheid is vaak zeer complex; de denkwereld is een meer schematische, meer overzichtelijke, beter begrijpelijke en hanteerbare realiteit. Daarmee is het bewustzijn dat zichzelf in die realiteit bepaalt krachtiger dan het bewustzijn dat zich vooral door het concrete laat gezeggen. Hierbij valt de taligheid van het denken te vermelden: wij denken in algemene, in meer situaties toepasbare talige termen, in abstracties. Hierdoor zijn we beter in staat verbanden te leggen, onze (denk)wereld te begrijpen, mogelijke werkelijkheden te genereren (door het in gedachten vormen van nieuwe combinaties). Als talige wezens worden we in zekere zin vrij (zoals Plessner al opmerkte). Het denken kunnen we daarmee een zeer flexibel bewustzijn noemen (dat zijn eigen "bewegingen" bovendien zelf "stuurt").

Het zelfstandige karakter van het denken (metafysisch, zowel als inhoudelijk), tezamen met de flexibiliteit ervan, maakt het dat fenomeen bij uitstek waarbij autonomie betekenis kan hebben, dat zelfbepalend kan worden genoemd. In of vanuit het denken bepaal ik in hoge mate mijn eigen denken (over het algemeen aan de hand van wat *ik* als *juist/correct* zie). Mijn gedachten zijn in hoge mate van mijn eigen doen/denken te noemen. Als er ergens sprake kan zijn van een zelf dat zichzelf bepaalt, moet het een denkend zelf zijn.

Hierbij opgemerkt dat ook de autonomie van het denken uiteindelijk een illusie zou kunnen zijn. Misschien is ook het (excentrische) denken (van het mogelijke) puur causaal bepaald, leidt het uiteindelijk zijn eigen leven, is er geen denkend subject (dat "vanuit zichzelf" denkt) "achter" "aanwezig". Misschien is het puur een uiting van ons driftleven, onze *Wille zur Macht*. Misschien is lichamelijke en/of het gevoel uiteindelijk doorslaggevend voor wat we denken. In ieder geval is ook de autonomie van het denken fundamenteel beperkt, fundamenteel gebonden aan gegevensheden (ook het denken heeft een basis van waaruit gedacht wordt; in het algemeen is het mogelijkheidskarakter van de existentie als een oppervlakteverschijnsel daarvan te karakteriseren).

Ten eerste aan de structuur van ons denkapparaat (die bepaalt hoe en wat we kunnen denken).

Ten tweede aan iets wat we de fundamentele waarden van het denken zouden kunnen noemen, iets wat vóórbepalend is voor wat ik denk, voor wat ik het waard vind om over na te denken (juist het denken heeft, door zijn flexibiliteit, richtlijnen nodig om krachtig te kunnen zijn). Ook het denken heeft zijn, per definitie, niet-rationele, niet-rationeel te funderen, normen, uitgangspunten, criteria (rationaliteit fundeert uiteindelijk niet zichzelf). Ook het denken, kortom, kan geen volledige *creatio ex nihilo* zijn, bepaalt niet volledig zichzelf, is niet geheel *causa sui* (want *iets* denkt *op basis van iets*).

Ten derde aan de intersubjectief bepaalde begripkaders, de concepten die in onze taal aanwezig zijn, die in hoge mate bepalen wat ik denk en denken kan, hoe ik de werkelijkheid zien kan.

Ten vierde aan de structuur van de werkelijkheid, die bepaalt wat er in mogelijk

is, wat ik erin denken kan.

Bovendien kan het denken zich verliezen in fantasie, in rationalisering, een vlucht zijn uit de gebrekkige, "visceuze" werkelijkheid, wilszwakte opleveren (het verlies van daadkracht om het gedachte ten uitvoer te brengen), een gebrek aan realiteitszin veroorzaken (in een zich in zichzelf opsluiten, een zichzelf afsluiten voor de werkelijkheid, in een verwarren van gedachte met realiteit). Soms genereert het denken slechts de illusie van autonomie. Soms bepaalt het gevoel primair het handelen en niet het denken (zoals bijvoorbeeld mensen die trachten te stoppen met roken kunnen ervaren) en kan men slechts indirect, door de eigen gevoelsmatige constitutie bewust bij te sturen, het eigen doen en laten door middel van het denken bepalen. Men moet mogelijkheden niet alleen kunnen zien, maar ze ook kunnen aangrijpen, hetgeen wilskracht vooronderstelt (het kunnen overwinnen van de weerstand die de realiteit over het algemeen aan het gedachte biedt).

Excentriciteit, het (kunnen en daadwerkelijk) denken van het mogelijke, is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor autonomie, zeker geen voldoende, 'want tussen droom en daad staan wetten in de weg en praktische bezwaren'<sup>15</sup>.

### **8.5 Autonomie, moraliteit en rationaliteit**

Een morele persoon moet in zekere opzichten een autonome persoon zijn. De autonomie van de morele persoon is een zeer rationele vorm van autonomie (al zou ik autonomie, moraliteit en rationaliteit niet met elkaar willen laten samenvallen, zoals Kant uiteindelijk deed<sup>16</sup>). Met deze stellingname is de verbinding aangegeven tussen dit deel en de twee volgende over de moraliteit van de morele persoon.

De morele persoon moet als subject van het morele handelen een autonome persoon zijn, omdat hij zich immers wil en moet laten leiden door bepaalde ethische waarden of principes<sup>17</sup>. Hij bepaalt zichzelf (zijn handelen) aan de hand van zijn ethische deel (zijn ethische identiteit door de tijd heen, zijn ethische *strong evaluations*). Hierbij is voorondersteld dat hij zich met dat ethische deel vereenzelvigt, zich met ethische waarden identificeert (en op basis van die waarden vervolgens tracht te handelen); hij moet zijn waarden (als zijnde de waarden die echt de zijne zijn) bewust affirmeren.

De morele persoon houdt echter tegelijkertijd rekening met de positie, het perspectief van de ander. Hierin is dus een zekere transcendering van het eigen subjectieve perspectief (naar een meer objectief standpunt) voorondersteld (zoals

<sup>15</sup> In de romans van Italo Svevo wordt vaak het type mens beschreven dat wel kan bedenken wat hij eigenlijk zou willen doen, maar de daadkracht mist om zijn plannen ten uitvoer te brengen en zich uiteindelijk toch door zijn gevoel (vooral angst) laat beheersen (en vlucht in fantasieën).

<sup>16</sup> Kants autonomie-begrip is daarmee niet "*context independent*". Net zomin als dat van Sartre overigens (de vrijheid, het zichzelf als vrij bepalen, als centrale waarde).

<sup>17</sup> Dit moet, vanuit een moreel perspectief bezien, omdat hij het kan. Pas wanneer de wil zichzelf vorm kan geven (bijvoorbeeld aan de hand van waarden), vrij/autonoom kan zijn, speelt de ethische vraag hoe te handelen. Kant verbond al het zelf vormgeven van de eigen wil (op basis van rationele principes) met ethiek (zie bijvoorbeeld de *Kritik der praktischen Vernunft*, p.108, p.144).

Nagel heeft benadrukt). De morele persoon moet zichzelf kunnen overstijgen (zich andermans perspectief voor kunnen stellen). Bevestiging van de eigen persoonlijke identiteit gaat daarnaast soms met een zeker geweld ten opzichte van de ander gepaard, met een zich afzetten tegen het andere (identiteit ontstaat ook eerst door een verschil, door een differentie met niet-identiteit). Identiteit heeft vaak veel met machtsuitoefening te maken. De zelfbevestiging gaat soms hand in hand met waarderingen van superioriteit (of inferioriteit) ten opzichte van de ander (de Belg weet niet wat hij is, maar is in ieder geval geen Hollander; de Hollander weet niet wat hij is, maar is in ieder geval geen Duitser, etc.). De morele persoon moet zichzelf weten te relativiseren, moet een voorzichtige persoon zijn, iemand die er rekening mee houdt dat hij het wel eens bij het verkeerde eind kan hebben (geweld heeft vaak te maken met een te sterke overtuiging van het eigen gelijk<sup>18</sup>).

De morele persoon moet bovendien oog hebben voor de algemeenheid van het menselijke zijn en niet primair voor (bijvoorbeeld door de cultuur, door het karakter, door het lichaam bepaalde) verschillen. Hij moet erkennen dat hij in fundamenteel opzicht gelijk is aan ieder ander (waardoor superioriteits- of inferioriteitsgevoelens dus op dat niveau geen pas geven). Dit besef van algemeenheid (eerst mogelijk door de excentriciteit van het bewustzijn, door een abstraheren van de contingente inhoud van het zelf, waardoor de universele structuren ervan in zicht komen), kan leiden tot tolerantie en respect. Ook al is de ander anders, ook al begrijp ik hem niet, ook al mag ik hem niet, toch had ik kunnen zijn zoals hij is. Ik moet hem dan ook in zijn waarde laten, zoals ik zelf in mijn waarde gelaten wil worden.

Het besef van algemeenheid voedt ook een bewustzijn van de gelijkwaardigheid van mensen. Als wij immers op het meest fundamentele niveau niet van elkaar verschillen, is er in dit opzicht geen reden om de ene mens (*als mens*) hoger aan te slaan dan de andere (al kan de ene *verwezenlijking* van het mens-zijn geslaagder worden genoemd dan de andere, bijvoorbeeld vanuit ethisch gezichtspunt geredeneerd). De morele persoon relateert, kortom, zijn eigen inhoudelijke bepaaldheid (hij heeft in het algemeen gesproken mogelijkheidszin).

Tegelijkertijd moet hij echter zijn eigen identiteit als morele persoon affirmeren, achter zijn waarden staan (in dat opzicht moet hij realiteitszin hebben). Hij moet iemand zijn, zal ik in het volgende deel betogen, die de basale intentie heeft om met het welzijn van de ander rekening te houden; iemand die *die* intentie in ieder geval *niet* relateert (hij moet bijvoorbeeld paradoxaal genoeg niet tolerant zijn ten opzichte van intolerantie). In zoverre is de morele persoon dus een zeer zelfbewuste, autonome persoon (de morele persoon weet wat hij wil, staat achter die wil en handelt op basis van die wil). Moreel handelen is niet primair een handelen vanuit geleerde regels (voortgekomen uit bepaalde tradities of gemeenschappen), is zelfs niet een handelen uit angst voor straf (van bijvoorbeeld de goede God die

---

<sup>18</sup> In de geschiedenis hebben mensen immers de meest onverkwikkelijke dingen gedaan vanuit de meest verheven idealen, vanuit de beste intenties.

alles ziet) of uit schuldgevoelens (ingegeven door "het geweten"), maar is een handelen op basis van een bewust willen dat het de ander goed vergaat, omdat je dat *zelf* wil<sup>19</sup>.

Net als de autonome persoon moet de morele persoon dus een balans zoeken tussen een teveel en een te-weinig aan zelfrelativering (en zelfbevestiging). Er is bij de morele persoon een spanning aan te wijzen tussen zelfrelativering en zelfaffirmatie (tussen mogelijkheidszin en realiteitszin met betrekking tot zichzelf). Hij is een mogelijkheidsmens met (morele) randvoorwaarden.

Door dit alles valt er een sterke verbinding te leggen tussen moraliteit, rationaliteit en autonomie. Morele autonomie, zelfbepaling aan de hand van morele waarden, is in hoge mate een rationele vorm van autonomie. Morele waarden zijn immers in hoge mate objectief, onpartijdig, realistisch (ontwikkeld vanuit een besef dat je niet alleen op de wereld bent), rationeel. Met Kant: de autonome, ethische persoon moet het niveau van zijn subjectieve verlangens overstijgen (bijvoorbeeld het verlangen naar respect van anderen, dat er voor zorgt dat men snel geneigd is zich te voegen naar bestaande machtsstructuren met hun onvermijdelijke slachtoffers) en zich laten bepalen door overwegingen van meer morele en rationele aard, op basis van zijn door de rede gevonden (objectieve) principes.

De ethische persoon moet wel vanuit een gevoel voor de ander beginnen (vanuit een fundamentele, de identiteit van de ethische persoon definiërende wil om zichzelf als ethische persoon, als persoon die rekening met de ander houdt, te affirmeren), maar vervolgens het niveau van zijn gevoel kunnen transcenderen. Ethisch handelen is in hoge mate een rationeel gemotiveerd handelen, niet een primair door verlangens gemotiveerd handelen. Als we eenmaal stelling hebben genomen als ethische persoon, dienen we het subjectieve -vaak egoïstische- niveau te overstijgen (je moet je bijvoorbeeld, wil je de ander wel kunnen doen, in die ander kunnen verplaatsen; je moet weten waaruit *zijn* welzijn bestaat; en hierbij komt rationaliteit, zelftranscendering, een denken van het mogelijke kijken<sup>20</sup>).

---

<sup>19</sup> Gevoel voor normen en waarden moet daarom uiteindelijk niet, zoals bijvoorbeeld het CDA meent, vanuit de gemeenschap komen, maar vanuit het individu (willen deze normen en waarden waarlijk ethisch zijn). In zoverre overstijgt de morele persoon het niveau van het intersubjectief gedefinieerde in zijn fundamentele persoonlijke stellingname. De ethische persoon moet, in Heideggers termen, "eigenlijk" zijn, zichzelf ontwerpen vanuit zichzelf, vanuit zijn eigen mogelijkheden om moreel te zijn. Hij moet zichzelf doorslaggevend identificeren met zijn ideale ethische zelf. Als perfectie (die, net als de imperfectie overigens, een idee is) is het ideale zelf (een waarde die mijn persoonlijke identiteit door de tijd heen mede kan constitueren) slechts in het denken (van het mogelijke, van hoe het zou kunnen zijn) te concipiëren. De verwezenlijking van het ideale zelf zouden we de hoogste vorm van autonomie kunnen noemen, de hoogste vorm van zelfbepaling op basis van wat ik ten diepste als *mijn* wil zie (al is vrijheid soms juist vrijheid van je dromen, van je streven).

<sup>20</sup> Stephen Toulmin stelde in het tv-programma *Een schitterend ongeluk* van Wim Kayzer dat hij liever een aardig mens zou willen zijn dan een intelligent iemand. Hiertegen zou ik willen inbrengen dat je voor je aardig tegen iemand kan zijn, die ander al in bepaalde opzichten moet kennen, moet

Hiervóór heb ik gesteld dat een autonoom zelf vooral een denkend zelf is. Hetzelfde geldt daarmee voor de morele persoon. De morele persoon is een zelfkritische persoon (vanuit een bepaalde fundamentele morele stellingname, vanuit een fundamentele morele waarde), iemand die de gegevens van zijn werkelijkheid en zichzelf weet te overstijgen, iemand die zijn mogelijkheden (om ethisch te zijn) ziet en aangrijpt. Het denken is in principe het meest zelfbepalende deel van de mens te noemen en helemaal het morele denken. Dit laat zich immers gezeggen door een fundamentele intentie, een rationele stellingname, een fundamentele idee (die het als zodanig zelf heeft gecreëerd en vervolgens tot leidraad heeft genomen).

Door deze autonomie, door het rationele vermogen om zichzelf aan de hand van bepaalde waarden te bekritisieren en te bepalen, door mogelijkheidszin, door de hang naar objectiviteit, kan de morele persoon de intersubjectieve horizon waarin hij is opgegroeid overstijgen. Er zijn ook in de geschiedenis steeds weer ethische vernieuwers geweest, mensen die meer oog hadden voor het welzijn der mensen dan voor macht. Mensen die de fundamentele ethische idee hebben geradicaliseerd en die oog hadden voor de universaliteit van het mens-zijn, voor de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen. Slavernij van indianen werd bijvoorbeeld in de zestiende eeuw door Bartolomé de las Casas bekritiseerd op grond van het in zijn tijd vernieuwende inzicht dat zij ook mensen waren (helaas hadden negers die status toen nog niet bereikt, hetgeen veel menselijke ellende heeft veroorzaakt).

Altijd kunnen wij het mogelijke denken en ons afvragen: 'is het wel goed wat we (als gemeenschap) doen (gezien de consequenties van ons handelen voor anderen)?'. Door het denken van het mogelijke komt het ethische visioen in zicht, een mogelijke ethisch betere wereld. Hiermee is de principiële mogelijkheid van kritiek op (im)morele gemeenschappen en van morele vernieuwing, van morele groei (van vergroting van morele autonomie) gewaarborgd.

Met de autonomie die verbonden kan worden met ons vermogen om het mogelijke te denken, gaat een zekere verantwoordelijkheid gepaard. Op het moment dat wij iets doen, weten we altijd van een alternatief<sup>21</sup>. Als we bijvoorbeeld het

---

weten wat bij hem als aardig overkomt (je kunt aardig willen zijn en toch iemand beledigen als je hem niet goed genoeg kent). Je moet je jezelf dus kunnen voorstellen in andermans situatie en hierbij is een bepaalde vorm van intelligentie onmisbaar. Daarnaast is een gevoel voor het individuele zijn van de ander onontbeerlijk in verband met ethisch gedrag: je moet weten dat de ander echt een persoon is met een eigen perspectief, een eigen leven, een bewustzijn zoals jij (andermans individuele bewustzijn moet iets voor je betekenen), waarbij ook bepaalde rationele vermogens (geconstitueerd door de excentriciteit van het bewustzijn) komen kijken. Een *reductio ad absurdum* laat dus zien dat rationaliteit in sommige opzichten voor moraliteit noodzakelijk is.

<sup>21</sup> Sartre noemde dit de *néantisation de soi*, die hij met de vrijheid verbond: 'Ainsi sommes nous perpétuellement menacés de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir -et par conséquent de devenir- autres que nous sommes' (*L'être et le néant*, p.509). De vrijheid die hiermee is verbonden, komt in zicht door 'la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être' (idem). Op dit 'absolue' valt overigens, zoals gezegd, mijns inziens nog wel



egoïstische doen, kennen we over het algemeen het niet-egoïstische, meer ethische handelen, het handelen dat rekening houdt met de ander (in wiens standpunt we ons kunnen verplaatsen). Dit constitueert het geweten: altijd blijft de mogelijkheid van de goede handeling ons voor ogen; ook als we het niet willen zien. Als we niet voor het goede kiezen, voelen we ons normaalgesproken schuldig (ook al doen we het slechte, over het algemeen kennen we tegelijkertijd het goede, hebben we "*conscience*").

Zelfs degene met wat wij een slecht karakter noemen, iemand die geneigd is om te handelen ten koste van anderen, weet meestal van de mogelijkheid om het anders te doen en heeft daarmee ook de mogelijkheid dat te doen. Hem kan daardoor de onethische handeling worden verweten. Door de excentriciteit van zijn bewustzijn is hij immers (in principe) in staat om zijn eigen karakter te ontstijgen, om iets te doen wat niet in zijn natuur ligt<sup>22</sup>. Aan de andere kant is het voor de persoon met een ethischer karakter gemakkelijker om ethisch te handelen. De verantwoordelijkheid voor handelingen blijft altijd relatief. Of wij voor het goede kiezen is voor een deel afhankelijk van "*moral luck*".

Door zijn autonomie kunnen we de persoon verantwoordelijk houden voor zijn daden (tot op zekere hoogte, omdat ook autonomie fundamenteel beperkt is; volledig verantwoordelijkheid voor daden is daarmee onzin en misschien is zelfs gedeeltelijke verantwoordelijkheid een illusie<sup>23</sup>). We vooronderstellen dan een zelf waarvan gezegd kan worden dat het "vanuit zichzelf handelt" (een "hij" die het "gedaan heeft"). In zoverre kunnen we de autonome persoon als object van morele imputatie zien, als een ethisch verantwoordelijk te houden persoon.

---

het één en ander aan te merken (de structuur van ons zelf en onze werkelijkheid is niet contingent, maar noodzakelijk, gezien de empirie).

<sup>22</sup> Anders uitgedrukt: door de mogelijke actieve component van identiteit krijgt deze identiteit een morele kwaliteit (en kun je verantwoordelijk zijn voor wie en wat je bent).

<sup>23</sup> Omdat we niet (kunnen) weten of we wel echt vrij zijn, weten we ook niet of we wel echt verantwoordelijk (kunnen) zijn voor daden. Bovendien vooronderstelt verantwoordelijkheid persoonlijke identiteit door de tijd heen, dat ik dezelfde ben als degene die gisteren gehandeld heeft. Dit laatste is echter, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, voornamelijk een interpretatieve kwestie (want wat zou eigenlijk dat in mij kunnen zijn, wat ervoor zorgt dat ik nog steeds in een fundamenteel opzicht dezelfde ben). Morele beoordelingen van personen zouden op incorrecte ontologische aannames gebaseerd kunnen zijn, slechts een taalpragmatisch en/of politiek fundament kunnen hebben (misschien ben ik slechts verantwoordelijk voor mijn daden, zoals orkanen "verantwoordelijk" zijn voor schade, misschien zijn oordelen over personen uiteindelijk slechts beschrijvend, niet normatief). Vaak lijken deze oordelen ook slechts machtsuitoefening ten doel te hebben (zonder dat men zich afvraagt of ze terecht zijn).

Rodriguez Rial: 'Personality [...] never reveals itself definitively [...], not all subjectivity is expressed. Subjectivity is inexhaustible, fathomless, infinite, and our knowledge of ourselves or of others is always limited. That is why the moral judgment of others takes place in so uncertain and slippery an arena' (uit: 'The Moral Act', in Tymieniecka, *The moral sense and its foundational significance*, p.138).

## **Deel IV:**

### **De constituering van de morele persoon**



## Inleiding

In het voorafgaande heb ik het gehad over de constituerende momenten van het autonome zelf als zodanig. In dit deel wil ik nu bekijken wat het morele zelf (dat autonoom moet zijn) in zijn moraliteit constitueert. Het gaat hier onder meer om de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarden, zoals eerder weer op bewustzijnsniveau, van de ethische persoon<sup>1</sup>. Daarmee houden we ons bezig met een transcendentale, bewustzijnsfilosofische bevraging van de ethiek. Ik zal trachten te komen tot een formele, ontologische karakterisering van het morele bewustzijn.

Hierbij speelt evenwel al iets op een empirisch niveau. Een morele persoon is immers een persoon die zich met morele waarden identificeert en zich er vervolgens door laat leiden. Het morele-persoon-zijn is daarmee een mogelijke *realisering* van het persoon-zijn überhaupt (een zijn met een bepaalde specifieke invulling). Meer algemeen dan zuiver transcendentaal-filosofisch zal ik daarom op zoek gaan naar de constituerende momenten (of ze nu transcendentaal of empirisch van aard zijn) van de morele persoon.

De vragen die in dit deel gesteld zullen worden spelen dus op twee niveaus.

Ten eerste op het empirische: wat zijn überhaupt morele waarden? waarin is hun bijzonderheid gelegen? wat maakt een persoon tot een morele persoon? waarin verschilt morele identiteit van a- of immorele identiteit? wat maakt het, in empirische zin, mogelijk dat een persoon een morele persoon is? hoe moet het zijn van het morele zelf in empirische zin gekarakteriseerd worden? wat *is* een morele persoon (empirisch gezien)?

Ten tweede op het transcendentale: wat maakt het bestaan van morele waarden, het ermee identificeren en het ernaar handelen, transcendentaal-filosofisch gezien, mogelijk? waardoor is het op een transcendentaal niveau gezien mogelijk dat een persoon een morele persoon kan zijn (zich met morele waarden kan identificeren)? hoe moet het prealabele zijn van de morele persoon, dat het mogelijk maakt dat hij moreel kan zijn, gekarakteriseerd worden? wat *is* een morele persoon (ontologisch gezien)?

In het volgende deel zal ik dan de vraag proberen te beantwoorden wat mensen ertoe beweegt om een morele identiteit, zoals in dit deel omschreven, te ontwikkelen (en niet veeleer een a- of immorele), waarom en waardoor ze zichzelf, hun handelen, willen bepalen aan de hand van ethische waarden. Het zal dus gaan over de ontwikkeling van het morele zelf en de oorzaken van die ontwikkeling. Waar het in dit deel vooral gaat om de formele kant van het morele zelf, zal het volgende deel meer handelen over de concrete, inhoudelijke kant.

Deel V is daarmee methodisch vooral verbonden met deel I, het nu volgende vooral met het tweede, al zal het bij tijd en wijle enigszins door elkaar lopen. Zoals gezegd moet de (formele) karakterisering van het morele zijn zowel empirische als

---

<sup>1</sup> N.B. zoals gezegd gebruik ik 'ethisch' en 'moreel' als synoniemen.

ontologische aspecten behelzen. Dit komt doordat er een sterk verband is tussen het morele zelf-zijn en de morele zelfinterpretatie. Het morele *zijn* is in zekere zin een kwestie van *interpretatie*: doordat je jezelf *als* ethische persoon interpreteert (doordat je je identificeert met ethische waarden, jezelf ziet als iemand die zich door ethische waarden wil laten leiden/bepalen) ben/word je een ethische persoon<sup>2</sup>. Moraliteit is daarmee een *mogelijkheid* die ieder zelfinterpreterend wezen in principe heeft (een mogelijke modaliteit van diens zijn). De zelfinterpretatie als morele persoon verwijst echter weer naar een bepaald (algemeen) prealabel zelf-zijn dat die interpretatie mogelijk maakt, dat de algemene, noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor die interpretatie behelst (in termen van transcendentale vermogens, structuren van het bewustzijn).

Over deze mogelijkheidsvoorwaarden (over het prealabele zijn van de morele persoon) zal het in dit deel vooral gaan, maar ook over de daaraan voorafgaande (empirische) vraag welk soort zelfinterpretatie een persoon tot een morele persoon maakt. De formele karakterisering van de morele persoon zal daarom niet slechts transcendentaal-formeel zijn, maar soms ook empirisch-formeel (het zal niet slechts gaan om transcendentale structuren van het morele zelf, maar ook om empirische). Deel V zal dan vooral gaan over de ontwikkeling van de morele zelfinterpretatie (de interpretatie van zichzelf als morele persoon) en daarmee over de ontwikkeling van (het zijn van) de morele persoon (een zijn dat dus, qua interpretatie, een contingent mogelijkheids-karakter heeft, empirisch is).

De mogelijkheidsvoorwaarden van de morele persoon, van het morele zelf, zijn ten eerste gelegen in het persoon-/zelf-zijn überhaupt. Hierover heb ik het in de eerste twee delen gehad. Ten tweede heb ik aan het einde van het vorige deel gesteld dat de morele persoon een (in ieder geval "minimale") autonome persoon moet zijn, een persoon die zichzelf richting geeft aan de hand van morele waarden en principes.

Een mogelijkheidsvoorwaarde voor de ethische persoon in termen van vermogens is dan dat hij zich waarden bewust moet kunnen zijn. Over waarden überhaupt zal het in hoofdstuk 9 gaan. Daar zal ik een metafysisch waardensubjectivisme verdedigen. Dit houdt in dat waarden uiteindelijk in het bewustzijn gegeven zijn. Ze representeren een contingente relatie van waarde-bewustzijn met een object (het dat wat van waarde is). Waarden vallen samen met een belang hechten

---

<sup>2</sup> Men zou hier tegenin kunnen brengen dat je ethisch zou kunnen zijn zonder jezelf als zodanig te beschouwen (bijvoorbeeld onder invloed van een sterk calvinistisch schuldgevoel over de erfzonde) of dat je je als ethisch interpreteert, zonder het te zijn (bijvoorbeeld ingeval van hypocrisie, gebrek aan zelfkennis, etc.). In hoofdstuk 10 zal ik echter beargumenteren dat een ethische persoon zich zelfbewust/autonoom door ethische waarden moet (willen) laten bepalen, dus dat hij zich noodzakelijk met die waarden moet vereenzelvigen (zich noodzakelijk moet zien als iemand voor wie die waarden belangrijk zijn), omdat we anders niet echt kunnen spreken van een moreel ik dat handelt (op basis van die waarden).

aan, met belangrijk vinden. Aan waarde op zich zit daardoor uiteindelijk niets wat transcendent is ten opzichte van het individuele subject dat zich waarde bewust is. Waarden zijn daarmee mogelijk door een transcendente structuur van het bewustzijn, door een fundamenteel vermogen dingen als van belang te kunnen ervaren.

Een empirische mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn van de morele persoon is de concrete identificatie van die persoon met morele waarden. We moeten vervolgens, om het zijn van de ethische persoon, dat ontstaat via identificatie met morele waarden (via morele zelfinterpretatie), nader te specificeren, definiëren wat waarden tot *morele* waarden maakt. In hoofdstuk 10 zal ik stellen dat ethisch handelen een handelen is vanuit de intentie om met het welzijn van de ander rekening te houden ("supererogatoir" uitgedrukt: om het welzijn van de ander te bevorderen). Het hebben van morele waarden is dan het welzijn van de ander belangrijk vinden. Dit zou men mijn stipulatieve definitie van 'ethisch handelen' kunnen noemen ("stipulatief" vanwege mijn waardensubjectivisme, vanwege het feit dat 'het ethisch goede' binnen zekere grenzen is wat je ervan maakt). Het is een handelen waarin het mij gaat om (het welzijn van) de ander in zijn ander-zijn, in zijn eigenheid. Ik zal betogen dat hiermee een fundamentele (morele) stellingname in een fundamentele situatie verbonden is, waarin ik als op zichzelf staande existentie tegenover de ander als ander, als op zichzelf staande existentie, sta.

In dit deel zal het daarom onder meer gaan over de kwestie hoe het mogelijk is dat een persoon ethisch stelling kan nemen, dat hij de fundamentele situatie kan waarnemen en dat andermans welzijn iets voor hem te betekenen kan hebben. Omdat je echt zelf voor een morele omgang met de ander moet kiezen (het echt zelf moet willen, echt zelf ethisch stelling moet nemen), wil deze omgang terecht morele kwaliteit kunnen worden toegekend, is autonomie een mogelijkheidsvoorwaarde voor de moraliteit van de morele persoon (het is de "normale" autonomie van iemand die zichzelf bewust waarden stelt en ernaar wil handelen). Moraliteit vooronderstelt dus autonomie en is een mogelijke vorm van autonomie (al is deze autonomie noodzakelijk beperkt, gerelateerd aan vóórgegevenheden, in het bijzonder van een prealabele praktische subjectiviteit, van dat wat autonoom voor moraliteit kiest).

Ik zal betogen dat we vanwege deze autonomie (vanwege dit *criterium* van autonomie) en de daarmee samenhangende noodzakelijke (inhoudelijke) individualiteit van de morele stellingname in verband met moraliteit moeten spreken van een waardenexistentialisme, dat ik ook wel een empirisch waardensubjectivisme (een inhoudelijk waardenindividualisme) zal noemen. *Als* stellingname (die met een bepaalde zelfinterpretatie samenhangt) is het ethisch-zijn een *mogelijkheid*, geen *noodzaak*. Identiteit is dus niet noodzakelijkerwijs ethische (of ethisch geladen) identiteit, zoals bijvoorbeeld Charles Taylor meent.

Omdat waarden überhaupt, gezien mijn metafysisch waardensubjectivisme, formeel gesproken noodzakelijk subjectief zijn en omdat bovendien *morele* waarden, gezien mijn empirische waardensubjectivisme, in zeker opzicht inhoude-

lijk gezien individueel (moeten) zijn (als *autonoom* gekozen waarden), zal ik moraliteit in twee opzichten een basis in het subject geven (door mijn situering van moraliteit in de autonome intentie van individuen is mijn visie op ethiek dan ook als kantiaans te karakteriseren). Dit subject wordt in veel ethische theorieën nog wel eens vergeten (doordat het belang van Kants copernicaanse wending niet voldoende wordt ingezien?).

Aan de object-kant van de zaak (van het morele handelen) moeten we als mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn van de morele persoon het bestaan van de bewuste ander voor die persoon vooronderstellen (na het autonome-persoon-zijn en het morele-waarden-hebben, beide aan de subject-kant van de zaak te situeren, een derde constituerende moment van de moraliteit van de morele actor te noemen<sup>3</sup>). De alteriteit van de ander, het bewustzijn daarvan "in" het morele subject, is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het morele bewustzijn.

Het ethische handelen is immers een handelen dat die ander betreft (de ander is het object van morele waardering). Voorondersteld is bij het ethische handelen dat er een ander bestaat (voor mij als morele actor) voor wie 'welzijn' iets te betekenen moet kunnen hebben, een ander die zich goed kan voelen en kan lijden (hieronder vallen dus ook bewuste wezens als dieren, wilsonbekwame mensen, etc.). Pas dan kan de ethische *relatie* ontstaan. Dat het mij in mijn ethische handelen om het welzijn van de ander gaat, vooronderstelt dat die ander echt een ander voor mij is. We moeten dan onderzoeken waarin het fundamentele ander-zijn van de ander gelegen is, wat het precies constitueert, en hoe de ervaring van de bewuste ander door het (morele) subject mogelijk is. Dit zal ik in hoofdstuk 11 doen aan de hand van Husserl, Levinas en Ricoeur (ik zal in dat hoofdstuk tevens proberen aan te geven welke praktische consequenties de theoretische kijk op de verhouding zelf-ander kan hebben voor de morele persoon).

Ik zal betogen dat het fundamentele ander-zijn van de ander primair samenhangt met het fundamentele op-zich-zijn van het bewustzijn (waardoor mijn bewustzijn altijd enkel en alleen het mijne is en andermans bewustzijn enkel en alleen het bewustzijn van die specifieke ander, waardoor wij uiteindelijk voor eeuwig van elkaar gescheiden blijven), gerepresenteerd door het concept van het transcendentale subject. De andersheid van de ander is primair numeriek, niet kwalitatief (want andermans numerieke andersheid constitueert wat ik de fundamentele situatie genoemd heb)<sup>4</sup>. Ik zal verder betogen dat de ervaring van de bewuste ander

---

<sup>3</sup> Het zijn van de ander is geen transcendentale bewustzijnsstructuur te noemen, maar een transcendentale structuur van de werkelijkheid (waarin bewustzijn in meervoud voorkomt). Het *beseft* van het zijn van de ander als ander is natuurlijk wel eerst mogelijk door bepaalde bewustzijnsvermogens (die we aan de kant van het transcendentale subject moeten situeren). Dat concrete beseft zelf is echter een *empirische* mogelijkheidsvoorwaarde van de morele persoon te noemen.

<sup>4</sup> Kwalitatieve andersheid vooronderstelt numerieke andersheid. In verband met de fundamentele situatie is echter slechts de laatste van belang.

gekaracteriseerd moet worden als een indirect mede-present stellen van die bewuste ander (daar zijn bewustzijn mij immers nooit direct gegeven kan zijn), hetgeen slechts mogelijk is voor excentrische subjecten.

Het bewustzijn is daarmee (als stellingnemend, excentrisch, subject) oorsprong en (als object van het ethische handelen, niet noodzakelijk excentrisch<sup>5</sup>) doel van de ethiek. Ik wil dan ook een fundering van de ethiek in het bewustzijn. Anders uitgedrukt: het fenomeen van moraliteit kan alleen adequaat, met een zekere volledigheid, beschreven worden als deze beschrijving in ieder geval een bewustzijns- en transcendentiaal-filosofische ontologie van het zelf behelst (zoals ik die in dit proefschrift heb trachten uit te werken).

Niet alleen het bewustzijn überhaupt van de ander moet iets voor mij te betekenen hebben, ik moet ook weten, indien ik ethisch wil zijn, waarin een speciaal soort bewustzijn, zijn welzijn, voor hem gelegen is (waar het door veroorzaakt/gemotiveerd wordt). Ik moet me dus in hem kunnen verplaatsen, vanuit mezelf naar zijn perspectief op de werkelijkheid kunnen transcenderen, me mijzelf in zijn situatie kunnen voorstellen. Dit aangezien 'welzijn' ook een soort waardering, een gevoel van belangrijkheid, van bepaalde, in principe willekeurige, zaken inhoudt en daardoor in hoge mate een subjectief begrip kan zijn (dat wil zeggen voor een groot deel een subjectieve invulling kan krijgen, ook al behelst het over het algemeen ook meer algemene zaken als gezondheid, veiligheid, etc.). Ik moet een besef hebben van de *inhoud* van *zijn* bewustzijn (en van de oorzaken van verschillende bewustzijnsinhouden), van de concrete invulling van *zijn* existentie in zijn (kwalitatieve) uniciteit, in zijn concrete eigenheid (van iets, kortom, wat mij slechts indirect gegeven kan zijn en dat dus slechts in een soort excentrische nabootsing van zijn werkelijkheid bereikt kan worden).

Bij ethiek komt dus een zekere epistemologie kijken: voor ik de ander werkelijk wel kan (willen) doen (hetgeen mijn primaire intentie als ethische persoon moet zijn), moet ik hem in zeker opzicht (willen) kennen, (willen) weten wat zijn invulling van het begrip 'welzijn' is<sup>6</sup>. Ik moet bovendien eerst een situatie als zijnde van ethisch belang (willen) kunnen herkennen, ik moet (willen) weten wanneer mijn handelen überhaupt het welzijn van anderen beïnvloedt (wat afhankelijk is van *hun* invulling van 'welzijn').

Empathie (in de zin van aan- of mede-voelen) is een mogelijke weg naar kennis van andermans gevoel en daarmee van de invulling van andermans 'welzijn'. Empathie is daardoor een kenvermogen dat een belangrijke rol kan spelen bij

<sup>5</sup> Al kan men beargumenteren dat excentrische, zelfbewuste wezens welzijn en lijden intenser, bewuster beleven en het daardoor meer waard zijn om ethisch behandeld te worden.

<sup>6</sup> In het algemeen hangt met 'moraliteit', door de inhoud ervan, een cognitief aspect samen: als we iets als een moreel doel stellen, kunnen we immers spreken van "kennis van het moreel goede" en van hoe het gerealiseerd kan worden (in bijvoorbeeld concrete situaties). Deze cognitie behelst echter niet, gezien mijn metafysische waardensubjectivisme, kennis van de morele waarde *op zich* van iets.



morele perceptie (ik noem haar een zuiver kenvermogen, omdat empathie mijns inziens op zich nog geen ethische kwaliteit hoeft te bezitten).

Men kan echter zeggen dat -gezien mijn kantiaanse situering van moraliteit in intenties- de concrete *wil* tot daadwerkelijke kennis van het morele (van hoe rekening gehouden kan worden met andermans welzijn) een (empirische) mogelijkheidsvoorwaarde is voor het zijn van de morele persoon. Die daadwerkelijke kennis op zich is echter geen strikte mogelijkheidsvoorwaarde voor moraliteit. Hetzelfde geldt voor empathie: de ethische persoon *wil* (noodzakelijk) empathisch (kunnen) zijn, *wil* andermans gevoel en 'welzijn' leren kennen. Het empathische vermogen behoort daarom tot het ideale zelfbeeld van de ethische persoon, dat echter niet noodzakelijkerwijs gerealiseerd hoeft te zijn om ethisch te kunnen zijn (dat wil zeggen om ethisch stelling te kunnen nemen).

Omdat empathie mijns inziens geen noodzakelijk kenmerk van de morele persoon vormt, maar wel een belangrijke factor kan vormen bij de ontwikkeling van de morele stellingname, zal ik er niet in dit deel over spreken, maar in het volgende (in verband met Hoffman).

In deel V, over de ontwikkeling van de morele persoon, van de ethische stellingname, zal ik betogen dat deze persoon over het algemeen een rationele persoon is, dat rationaliteit normaalgesproken een kenmerk van die persoon is. Omdat het naar mijn mening echter geen *noodzakelijk* kenmerk vormt (net zomin als empathie), heb ik ervoor gekozen rationaliteit hier nog niet te behandelen<sup>7</sup>. In het volgende deel zal ik rationaliteit als een mogelijke "oorzaak" van de morele stellingname opvoeren, als iets wat over het algemeen bevorderlijk (maar niet noodzakelijk) is voor die stellingname (omdat de morele stellingname in hoge mate een rationele of realistische stellingname genoemd kan worden). Rationaliteit kan, naast de gemeenschap en het karakter, een doorslaggevende rol spelen bij de ontwikkeling van de morele persoon (van de morele zelfinterpretatie).

---

<sup>7</sup> Bij morele cognitie, bij het zich verplaatsen in anderen, bij empathie, komen zekere rationele vermogens kijken. De *wil* om deze rationele vermogens te bezitten en te gebruiken is daarmee een noodzakelijke (empirische) mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn van de morele persoon. Omdat echter rationele inzichten in de werkelijkheid niet noodzakelijk of voldoende zijn voor de ethische *stellingname* (noodzakelijk en voldoende daarvoor is slechts uiteindelijk die stellingname zelf), zal ik rationaliteit niet in dit deel behandelen, maar in het volgende.

## Hoofdstuk 9: Waarden

### 9.1 Inleiding

Door middel van een bewustzijnsfilosofische, transcendentaal-ontologische analyse van het begrip 'waarde' wil ik laten zien dat waarden altijd in metafysisch opzicht waarden van het individu/subject zijn. Een waardentheorie moet daarom van de juistheid van een metafysisch waardenindividualisme/-subjectivisme uitgaan (ik zal dit in het volgende hoofdstuk onderscheiden van een empirisch waardenindividualisme/-subjectivisme). Op basis van dit inzicht zal ik een anti-realistische en non-cognitivistische visie op (morele) waarden verdedigen. Verder zal ik betogen dat het bewustzijn van waarde wordt mogelijk gemaakt door een bepaalde transcendentale structuur van dat bewustzijn.

Alvorens mijn eigen analyse te beginnen zal ik eerst een drietal alternatieve visies op waarden bespreken, om zo te laten zien waar mijn radicaal subjectivistische visie op waarden op het spectrum van mogelijke waardentheorieën moet worden geplaatst. Ten eerste zal ik het waardenobjectivisme van David Wiggins, dat van Thomas Nagel en van het neo-kantianisme behandelen. Ten tweede de gematigd subjectivistische visie van Gerald Gaus. En ten derde de gematigd objectivistische positie die waarden karakteriseert als een soort secundaire kwaliteiten.

### 9.2 Waardenobjectivisme, waardensubjectivisme en waarden als secundaire kwaliteiten

Wiggins schrijft in *Needs, Values, Truth*: 'we have found no overwhelming reason to deny all objectivity to practical judgments', 'It is either false or senseless to deny that what valuational predicates stand for are properties in a world. It is neither here nor there that these value properties are not primary qualities' (p.131). Hij ziet 'value properties not as created but as *lit up* by the focus that the man who lives the life brings to the world' (p.137). En doordat waarden een zekere objectiviteit bezitten, bestaat de mogelijkheid van kennis, van het ontdekken van waarden. Tevens kunnen waardeoordelen een waarheidswaarde hebben, onafhankelijk van de individuele ervaring van waarde (waarden hebben een onpersoonlijke geldigheid; iets kan waarde hebben zonder dat we ons die waarde bewust zijn).

Nagel stelt in *The view from nowhere*: 'Values are judgments from a standpoint external to ourselves' (p.135), 'Values express the objective will' (p.136), 'the acceptance of some objective values is unavoidable' (p.154). Hij verdedigt 'Normative realism', dat zegt dat 'propositions about what gives us reasons for action can be true or false independently of how things appear to us, and that we can hope to discover the truth by transcending the appearances and subjecting them to critical assessment' (p.139); 'The view that values are real is not the view that they are real occult entities or properties, but that they are real values: that our claims about value and about what people have reason to do may be true or false independently of our beliefs and inclinations' (p.144). Hij spreekt van 'the

objective validity of a reason or the correctness of a normative principle' (idem)<sup>1</sup>.

Een zeer radicale objectivistische waardentheorie uit de continentale hoek is die van het neo-kantianisme (van vooral de Badense school, waartoe filosofen als Rickert, Windelband en Natorp behoorden). Dit maakt een structureel onderscheid tussen waarden en waardenbetrokkenheid (tussen *Wert* en *Wertsetzung*). De eerste zijn "objectief", "gelden ontijdelijk", duiden een apart soort van boventijdelijke, "irreële" "entiteiten" aan. Daardoor zijn ze transcendent ten opzichte van het zich op waarden betreffende subject. Waardenbetrokkenheid is "concreet", "tijdig", gegeven in het bewustzijn (nu). Hierdoor vallen waarden en waardenbetrokkenheid niet met elkaar samen.

Tegenover deze objectivistische theorieën staat het waardensubjectivisme. Gaus verdedigt in *Value and justification* een subjectivistisch beeld van waarden, dat hij een subjectivisme met objectivistische trekken noemt (zie p.10). Hij beweert: 'the analysis of valuing provides the best foundation for explicating the notion of a value judgment - a judgment concerning the valuableness of an object' (p.145). Hiermee zet hij zich af tegen '"objective" accounts of value that take the property of "valuableness" as their point of departure' (idem). Waarden zijn gebaseerd op waarderingen (een act van het subject) en niet andersom. Waarderingen staan vervolgens aan de basis van waardeoordelen. Volgens Gaus is het niet zo dat de waardering van een object haar oorzaak/motivatie heeft in de waardevolheid van dat object, gezien als een soort eigenschap ervan: 'the claim is that the verb (valuing) is fundamental; the adjective (valuableness) and the abstract noun (a value) are derivative' (p.81).

Waarderingen berusten volgens Gaus op zogenaamde affecten: 'affects constitute evaluative responses to objects' (p.80), 'valuings are essentially emotions' (p.241). Omdat waarderingen emoties zijn, en omdat emoties zowel een affectieve als een cognitieve kant hebben (onze emotionele reacties op gebeurtenissen, bijvoorbeeld, zijn afhankelijk van de kennis van die gebeurtenissen), verdedigt Gaus een 'Affective-Cognitive Theory of value' (zie bijvoorbeeld p.145). Ook al staat een waardering aan de basis van de waarde (voor jou) van objecten, je kunt wel *ontdekken* dat je bepaalde objecten waardeert, afhankelijk van de eigenschappen van die objecten en een bepaalde dispositie ("in jou") ten opzichte van die eigenschappen/die objecten. Dit is het objectivistische aspect aan Gaus' theorie: iets heeft, voor mij, waarde, ook door iets van dat object zelf (door zijn eigenschappen).

Visies waarin waarden worden vergeleken met zogenaamde secundaire kwaliteiten

---

<sup>1</sup> Nagel omschrijft zichzelf als "normatief realist". In tegenstelling tot Wiggins verbindt hij echter de objectiviteit van waardeoordelen niet met objectieve eigenschappen van de wereld, maar met een objectief perspectief op die wereld. Zijn waardenobjectivisme is dus minder "hard" dan dat van Wiggins.

(een term afkomstig van Locke), zijn weer een stuk objectivistischer te noemen dan Gaus' theorie. Secundaire kwaliteiten van objecten zijn eigenschappen die dat object niet alleen heeft door het object zelf, maar ook door een bepaalde dispositie, een bepaalde receptiviteit van het waarnemende subject. Dit gaat op voor kleuren. Bijvoorbeeld het rood-zijn van rode objecten heeft te maken met iets van het object zelf (het ene object is immers rood, het andere niet), maar ook met een bepaalde gevoeligheid voor het rode van het subject. Een rood object wordt bijvoorbeeld door een kleurenblinde helemaal niet als rood ervaren, maar als iets met een bepaalde grijstint. Het subject dat een rood object waarneemt "maakt" het daarmee in zekere zin rood.

Secundaire kwaliteiten staan tegenover primaire: eigenschappen die het object heeft ongeacht waarnemers van die eigenschappen (bijvoorbeeld de vorm van een object, die voor de kleurenblinde en zelfs voor de blinde hetzelfde is als voor de kleurenziende). Deze zijn dus niet relatief aan waarnemende subjecten zoals secundaire kwaliteiten dat zijn.

Waarden zouden dan zijn als secundaire kwaliteiten: iets heeft waarde voor iemand door een bepaalde (evaluatie) dispositie, een bepaalde sensibiliteit aan de kant van die iemand, maar ook door iets van dat iets zelf. Hierdoor kunnen we zeggen dat het subject (mits het de juiste dispositie heeft) "geraakt" wordt door iets van het object (door een zekere waardevolheid ervan), wanneer het de waarde van dat object ervaart. Spreken van de perceptie, van het ontdekken van de waarde van een object is daardoor mogelijk (zoals wij het rood-zijn van rode objecten kunnen waarnemen en ontdekken). Analoot aan de kleurenblinde kunnen we spreken van de "waardenblinde": iemand die de waarde van een object niet ervaart of kan ervaren, omdat hij daar een bepaalde gevoeligheid voor mist (en de waarde die dat object *heeft* voor degene die deze gevoeligheid wel bezit, dus niet onderkent).

John McDowell verdedigt in *Mind, value, and reality* een dergelijke visie op waarden. Hij schrijft: 'Values are not brutely there -not there independently of our sensibility- anymore than colours are: though, as with colours, this does not prevent us from supposing that they are there independently of any particular experience of them' (p.146).

Deze visie is dus een soort tussenvorm tussen subjectivisme en objectivisme: waarde ontstaat pas door een bepaalde interactie tussen subject en object, waarbij beide noodzakelijk zijn (noch de situering van waarden geheel in het subject, noch geheel in het object, is gezien deze zienswijze correct). Net als bij kleuren is er een objectieve (secundaire) eigenschap die bij de waarnemer een subjectieve toestand oproept (het bewustzijn van waarde), afhankelijk van zijn dispositie<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Deze dispositie kan overigens, in tegenstelling tot de meer fundamentele categorieën van het bewustzijn, cultureel-historisch geïnterpreteerd worden (waarden verschillen immers per cultuur, per tijdperiode, terwijl we zullen aannemen dat bijvoorbeeld de prehistorische mens het rode ongeveer hetzelfde ervoer als wij dat doen).

**9.3 Waarde als *supervenience***

Deze pogingen om met betrekking tot waarden een zekere objectiviteit te waarborgen lijken me evenwel gedoemd te mislukken. De nu volgende analyse zal een radicaal subjectivistische waardentheorie opleveren (die dicht tegen die van Gaus zal blijken te liggen). Slechts een dergelijke theorie kan adequaat het zijn van waarden beschrijven. Ik zal dat een metafysisch waardensubjectivisme noemen. Deze theorie stelt dat er in verband met waarden uiteindelijk niets aangewezen kan worden dat buiten het subject gesitueerd kan worden (dat waarden altijd puur "in" en "voor" een bewustzijn zijn). In verband met waarden is er uiteindelijk geen sprake van een zekere objectiviteit (en derhalve is het waardenobjectivisme een onjuiste zienswijze).

In verband met waarden moet men een evaluatief van een descriptief aspect onderscheiden. Het laatste, de inhoud van waarden, betreft het object, het dat wat van waarde is. Het evaluatieve aspect, het dat-het-van-waarde-is, kunnen we de *vorm* van waarden noemen. Deze vorm is zuiver subjectief. Pas door deze vorm worden waarden waarden, worden objecten *waardevolle* objecten. Slechts door het subject zijn er daardoor waarden (hun zijn is puur subjectief). In dit subject moet een transcendentaal vermogen om met objecten waarde te kunnen verbinden "aanwezig" zijn.

De analyse zal verder uitwijzen dat het begrip 'waarde' een primitieve notie is en dat het feit-waarde dualisme een fundamentele waarheid vertegenwoordigt.

'Waarde (voor mij) hebben', 'van waarde (voor mij) zijn' wil zeggen: 'belangrijk (voor mij) zijn'. Iets is van waarde voor iemand, als die iemand dat iets belangrijk vindt (over het algemeen door de tijd heen). Waarden vallen samen met waarderinnen, met belang hechten aan. Waarde is altijd waarde van iets voor iemand. 'Waarde' duidt daarmee een bepaald soort subject-object relatie aan: het subject neemt een object waar (het iets dat van waarde is), maar is zich bovendien de belangrijkheid van dat object bewust (dat het iets van waarde is).

Dit object kan van alles zijn: een bepaald ding, een bepaalde persoon, een bepaalde situatie, bepaalde mogelijkheden (bijvoorbeeld ingeval van idealen), bepaalde eigenschappen van dingen, mensen, etc., bepaalde gedragingen, bepaalde (soorten) handelingen, bepaalde gevoelens, etc. Nu is het zo dat objecten, met hun eigenschappen, op zich gewoon *zijn*. Zij verwijzen naar het "*Ding an sich*" van het object, naar iets waarvan wij vooronderstellen dat het onafhankelijk is van het waarnemende subject, iets wat er ook "is" als het subject het niet waarneemt (de objectivering is wel een act van het subject te noemen, maar datgene wat geobjectiveerd wordt is niet in het waarnemende subject te situeren). Het object op zich heeft nog geen waarde, het is zuiver evaluatief-neutraal te observeren. Met het object op zich van waarde is dus een zuiver descriptief aspect van waarden verbonden (dat wil zeggen duidend op iets wat op zich nog geen evaluatieve lading heeft).

Op het moment dat wij het object (of de categorie objecten waartoe het behoort)

van waarde achten, komt er iets extra's bij ons bewustzijn van het object: het bewustzijn dat het van waarde is, het bewustzijn van de associatie van het object met belangrijkheid. Dit extra's is het evaluatieve aspect van waarden (ik gebruik hier 'evalueren' in de zin van 'waarderen', niet zozeer in de zin van 'beoordelen'). Omdat dit niet in het object gesitueerd kan worden (daar objecten op zichzelf gewoon neutraal zijn), moet het in het subject, in het bewustzijn, geplaatst worden. Dit kunnen we nog iets preciezer uitdrukken door te zeggen dat het evaluatieve niet in het "*Ding an sich*" van het object, waar het bewustzijn van het object naar verwijst, gelegen kan zijn, maar juist gelegen is in het bewustzijn zelf van het object en zijn waarde. Pas door het bewustzijn van de waarde van het object, wordt het object een speciaal soort object: een object dat waardevol/van waarde "is".

Met ons bewustzijn is ons de mogelijkheid gegeven om met bepaalde objectieve zaken "het hebben van waarde" te verbinden, waardoor het (voor het subject) tot de categorie der belangrijke dingen gaat behoren (en het subject er een gevoelsmatige binding mee krijgt). We zouden kunnen zeggen dat "in" ons bewustzijn een transcendente structuur "aanwezig" is die ons in staat stelt het gevoel van belangrijkheid (van bepaalde objecten) bewust te zijn. Hadden we dit bewustzijnsvermogen niet gehad, dan hadden we slechts zuiver objectief (zonder enige gevoelsmatige betrokkenheid) onze werkelijkheid kunnen aanschouwen. Deze transcendente structuur kunnen we "transcendente waarde" noemen, een fundamentele mogelijkheidsvoorwaarde voor het überhaupt bewust kunnen zijn van waarden<sup>3</sup>.

Het belangrijk-zijn van bepaalde dingen is als een gevoel te omschrijven (net zoals het bewustzijn van objectieve zijnden overigens een -ander- soort gevoel genoemd kan worden). Dit gevoel is een kwestie van gradatie, afhankelijk van de intensiteit van het gevoel (dingen kunnen immers meer of minder van waarde zijn, de rangorde van je waarden verschilt soms per dag). Dit in tegenstelling tot objectieve eigenschappen (die het object heeft of niet). Dit is een reden om het (quasi-)objectivistische taalgebruik in verband met waarden ("waarneming van de waarde van een object") als incorrect te betitelen. Waarde/belangrijkheid heeft een andere fenomenologische status dan objectieve eigenschappen hebben.

Doordat waarden pas ontstaan door waarderingen van bepaalde (soorten) objecten (Gaus: 'waardering' is de meer fundamentele term waar 'waarde' van afgeleid is), door een bepaald soort bewustzijn van die objecten, geldt: *esse est*

---

<sup>3</sup> Met betrekking tot deze transcendente structuur kunnen we weer niet verklaren waardoor ze uiteindelijk mogelijk wordt gemaakt. We weten wel *dat* we ons waarde bewust kunnen zijn (dat is een ervaringsgegeven), niet -in fundamentele zin- *hoe* we dat doen, *waardoor* we dat kunnen doen.

Deze transcendente structuur is als zodanig fundamenteleler dan het zijn van fundamentele waarden waar ik in het derde deel over sprak (omdat deze eerst mogelijk worden gemaakt door die structuur).

*percept*<sup>4</sup>. Waarde is slechts "in" en "voor" een bewustzijn. De speciale subject-object relatie waar 'waarde' naar verwijst, ontstaat pas door het evaluatieve aspect. Door het bewustzijn, door de waardering, is er pas het zijn van waarden<sup>5</sup>. Waarden zijn derhalve "subjectieve entiteiten". Waarden moeten uiteindelijk in het subject gesitueerd worden. Er zijn geen waarden zonder het subject dat zich die waarden bewust is. Anders uitgedrukt: het subject is noodzakelijk (structureel, formeel, metafysisch) "aanwezig" in het concrete zijn van waarden (waarden zijn formeel gezien subjectief, al zijn ze inhoudelijk objectief<sup>6</sup>). Vandaar dat we uit moeten gaan van een (radicaal) metafysisch waardensubjectivisme.

De waarheid van deze subjectivistische stellingname hangt af van de geldigheid van mijn uitgangspunt dat met het evaluatieve aspect van waarden niets van het object verbonden kan worden. Het alternatief, de these dat met het hebben van waarde een soort eigenschap van het object, een soort "waardevolheid" ervan, samenhangt, lijkt me evenwel niet aannemelijk. Want: wat zou immers het extra's van het object zelf kunnen zijn dat het subject waarneemt en als "de eigenschap van waardevolheid" zou kunnen worden gekarakteriseerd, wanneer het dit object als waardevol bewust is? wat voor vreemd soort eigenschap zou dit kunnen zijn? (waarvan het bovendien onduidelijk is op welke wijze wij haar zouden waarnemen; in ieder geval niet met onze vijf zintuigen: wij nemen de waarde van een object niet waar zoals we bijvoorbeeld de kleur ervan waarnemen).

We kunnen hier Mackies 'argument from queerness' tegen het waardenobjectivisme (zie *Ethics. Inventing Right and Wrong*, p.38 e.v.) noemen: waarden die in de één of andere zin objectief zouden bestaan (en vanuit zichzelf/hun eigen bestaan mede ons handelen, onze intenties zouden kunnen bepalen), zouden een zeer vreemd soort entiteiten zijn, die we op een zeer vreemde, door waardenobjectivisten niet of nauwelijks gespecificeerde manier, zouden moeten "waarnemen" (het waardenobjectivisme vooronderstelt daarmee twee "vreemde" zaken).

Dit is mijn belangrijkste argument tegen het waardenobjectivisme: een object is op zich gewoon een object, pas doordat het subject het als waardevol ziet, wordt

---

<sup>4</sup> Waarden zijn daarmee "geestelijke entiteiten", "entiteiten" die er slechts zijn door hun gedacht zijn, door het gedacht zijn van de verbinding van waarde met bepaalde objecten. Men vergelijkte zaken als geld, landen, de maatschappij, etc. die er pas zijn doordat wij ze als iets bewust zijn (als een soort objectieve zijnden).

<sup>5</sup> Hierbij opgemerkt dat het bewustzijn van waarde niet noodzakelijk excentrisch is (van dieren kunnen we immers ook zeggen dat ze bepaalde dingen belangrijk vinden). Op het moment echter dat we waarden als een soort quasi-objecten zien, als iets zelfstandigs, als iets met een zekere levensduur (ingeval van langere-termijn-waarden), is wel noodzakelijk excentriciteit voorondersteld.

<sup>6</sup> Als bijvoorbeeld Nagel stelt dat er objectieve realiteit van normen gelegen is in het feit dat ze samenhangen met een (van het subject onafhankelijk) objectief perspectief, dat wil zeggen een perspectief dat de perspectieven van allen behelst, verwacht hij mijns inziens het inhoudelijke met het formele niveau van waarden. Waarden kunnen *inhoudelijk* objectief zijn in de zin dat ze zaken kunnen betreffen die het persoonlijke perspectief transcenderen, maar ook dan blijven ze *formeel* gezien subjectief.

het een waardevol object, "van waarde". Er is niets in of aan het object dat het subject waarneemt wat zelfstandig is ten opzichte van het subject en wat we de waardevolheid van dat object zouden kunnen noemen. De waardevolheid is "er" slechts doordat het subject dat object met van-waarde-zijn associeert. Dit van-waarde-zijn is puur een bewustzijn, is niet te beschouwen als verbonden met een soort (quasi-)eigenschap van objecten. Het evaluatieve aspect van waarden is derhalve volledig in het subject gelegen, en niets daarvan in het object. Daarom moeten we het zijn van waarden uiteindelijk in het waardenstellende subject situeren. Niet primair het object "heeft" waarde, subjecten "hebben" waarden<sup>7</sup>.

Anders uitgedrukt: het bestaan van waarden laat zich fenomenologisch prima beschrijven zoals ik hierboven gedaan heb. Men heeft daarvoor niet de metafysische fictie van een zekere objectiviteit van waarden (van het evaluatieve aspect daarvan) nodig (en bijvoorbeeld zeker niet de neo-kantiaanse fictie van een pluraliteit aan waarden die "ontijdelijk gelden") of de fictie van een speciaal kenvermogen waarmee we "objectieve waarden" zouden kunnen "waarnemen". Vanwege Ockhams scheermes kunnen we die fictie daarom beter laten voor wat ze is. Mijn beschrijving incorporeert bovendien beter verschijnselen als waardenpluralisme/-relativisme en de variatie in intensiteit van de ervaring van waarden.

Bij waarden moet dus het descriptieve goed van het evaluatieve aspect worden onderscheiden. Het laatste is geheel een bewustzijnszaak (en derhalve onherleidbaar subjectief), het eerste is in zekere zin onafhankelijk van het bewustzijn (objectief). Er is altijd een structureel onderscheid te maken tussen de objectieve (evaluatief-neutrale) werkelijkheid en onze in die werkelijkheid geprojecteerde waarden, want er is een objectieve werkelijkheid voorstelbaar zonder enige waarden "erin", bijvoorbeeld als we alle waardenstellende subjecten ("erin") zouden wegdenken (waarden zijn te omschrijven als projecties die emaneren vanuit het subject, niet als iets in de objectieve werkelijkheid dat op je afkomt of zou kunnen komen).

Het is belangrijk deze twee aspecten van waarden goed uit elkaar te houden, omdat we anders waarden als een soort (quasi-)objecten of (quasi-)objectieve eigenschappen gaan zien, waarden verzelfstandigen/hypostaseren, als een soort "*Dinge an sich*", bijvoorbeeld als een soort platoonse ideeën, gaan beschouwen<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Dit alles wil niet zeggen dat het object er niet toe zou doen. Het object is het immers dat waarde voor mij heeft. Dit heeft het bij gratie van bepaalde eigenschappen die het (in mijn ogen) heeft. *Uiteindelijk* is het echter het subject dat het hebben van waarde met bepaalde eigenschappen verbindt (dat waarde-aspect, dat aspect van waarde-hebben, ligt uiteindelijk *niet* in het object).

<sup>8</sup> De objectivering van waarden lijkt werkzaam in uitdrukkingen als: "het ontdekken/waarnemen/ervaren van waarde", "intrinsieke waarde", "het is het waard"/"het vraagt om onze waardering", "het bepalen van waarde", "het volgen/omarmen/toeëigenen/affirmeren van waarden", "het engageren/vereenzelvigen/identificeren met waarden", "waarde aan iets hechten", "het realiseren van waarden", "waarden articuleren", "waarden die niet de mijne zijn", "de leer der laatste waarden", etc. Zelfs "waarden bewust zijn" suggereert dat waarden op zich iets zouden zijn, waar je je vervolgens



De verwarring van het evaluatieve met het descriptieve leidt gemakkelijk tot een objectivistisch taalgebruik met betrekking tot waarden en veroorzaakt daardoor veel theoretische ellende (en soms zelfs praktische, zoals in het totalitarisme: het geloof in de absolute van de eigen waarden; gevoel van waarde heeft ook over het algemeen de suggestie van absolute). Maar misschien is de verwarring veeleer het gevolg van objectivistisch taalgebruik, van onze neiging alles in de objectieve werkelijkheid te situeren (zoals de mens doorgaans de neiging heeft het bewustzijn te objectiveren, in objectieve termen te interpreteren, omdat objecten ook de eerste dingen zijn die hij in de wereld tegenkomt en het, eigen, bewustzijn pas door reflexie in zicht komt).

Vanwege het voorgaande heeft bijvoorbeeld Hare gelijk wanneer hij in *The language of morals* (p.79 e.v.) stelt dat "value-words" als 'good', 'right', en 'ought' zogenaamde *supervenience*-termen zijn, een soort tweede-orde, object-betrokken termen zoals 'lekker', 'mooi', etc. dat zijn. Goed-zijn (evaluatief begrepen, als aanduiding dat iets een bepaalde waarde heeft) "superveneert" op het objectieve zijn(de).

De *supervenience*-relatie (tussen sub- en object) waar 'waarde' naar verwijst, is bovendien een contingente relatie: er is geen vaste of noodzakelijke verbinding van belangrijkheid met (soorten) objecten (hierdoor zijn waarden wezenlijk "entiteiten" met een mogelijkheidskarakter). Waarden zijn (net) als waarderingen contingent. De relatie tussen object en waarde is extrinsiek, niet intrinsiek. In het zijn van waarden is het subject wel noodzakelijk (structureel, metafysisch) "aanwezig", maar het (gewaardeerde) object contingent (empirisch).

Omdat het (metafysisch-)subjectieve belangrijk-zijn van objecten iets anders is, een andere categorie van zijn aanduidt (een andere categorie van/voor het bewust-zijn), dan het niet-zuiver-subjectieve zijn (op zich) van die objecten, moeten we spreken van een ontologische differentie tussen het subjectieve zijn van waarden en het objectieve zijn<sup>9</sup>. 'Waarde' geeft een onherleidbare (dat wil zeggen niet-tot-het-objectieve-herleidbare) modaliteit of kwaliteit van het zijn van een zijnde aan (ongeveer zoals er iets onherleidbaars "bij" een object gevoegd/gedacht wordt door het esthetisch oordelende subject, wanneer het dat mooi vindt). Anders uitgedrukt: omdat waarden en objecten/objectieve eigenschappen tot verschillende categorieën van zijnden behoren (het ene verwijst naar een gevoel, een bewustzijn, een associatie van belangrijkheid met bepaalde objecten, het andere naar het "*Ding an*

---

als op een object op zou kunnen betrekken. In verband met het evaluatieve aspect van waarden is er echter slechts de betrokkenheid zelf ("daarop"; "daarop" verwijst hier evenwel niet naar iets buiten het bewustzijn). Slechts in metafysische zin (zoals eerder in dit proefschrift gedefinieerd) zou eventueel over waarde als een "object" gesproken kunnen worden (als "dat waar het metafysische subject zich op betreft", als bewustzijnsinhoud).

<sup>9</sup> Al wordt deze differentie niet door ieder als onherleidbaar erkend. James Griffin schrijft bijvoorbeeld in *Value Judgement*: 'Supervenience about values accepts a sharp, hardly uncontentious division between the natural world and the world of value' (p.45-6).

*sich*" van de objectieve werkelijkheid), moeten we spreken van een feit-waarden dualisme<sup>10</sup>.

Hare beargumenteert wat dit betreft ook dat we een logisch onderscheid moeten maken tussen descripties en evaluaties (p.111 e.v.), waarbij de waarheid van descripties objectief (onafhankelijk van het subject) kan zijn, maar de "waarheid" van evaluaties wezenlijk afhankelijk is van bepaalde fundamentele criteria die het subject (of eventueel een gemeenschap van subjecten) daaromtrent hanteert.

Omdat het zijn van waarden en het objectieve zijn niet tot dezelfde zijns categorie behoren en dus het ene niet op het andere gebaseerd kan zijn, moeten we het ook eens zijn met David Hume dat we vanuit 'is' geen 'ought' kunnen afleiden<sup>11</sup>. Als we dit wel proberen, begaan we een logische fout die in de traditie bekend staat als de *naturalistic fallacy* (als we het goede als een soort objectieve eigenschap van iets, bijvoorbeeld van een handeling, beschouwen)<sup>12</sup>.

Gezien mijn waardensubjectivisme is de "waarheid" van waardeoordelen geen objectieve, maar een fundamenteel subjectieve (en contingente) "waarheid" (de "waarheid" omtrent waarden is een "waarheid" over en door het bewustzijn, van een zelfde categorie als bijvoorbeeld 'ik denk na', 'ik zie papier', 'ik heb het koud', etc.<sup>13</sup>). De "waarheid van waardeoordelen" is noodzakelijk gerelateerd aan het waardenstellende subject en daarmee fundamenteel relatief (en het waardenrelativisme is derhalve de juiste theoretische positie). Het spreken van objectieve waarheid in verband met waarden behelst daarom een categoriefout, is een

<sup>10</sup> N.B. ook ingeval van meer "geestelijk geconstrueerde" ("hegeliaanse"), "intersubjectieve zijnden" als geld, landen, de maatschappij, etc. is er een structureel onderscheid te maken tussen zijn en van-waarde-zijn. We kunnen ons immers ook van die zijnden afvragen of ze waarde (voor ons) "hebben" (we kunnen ze bijvoorbeeld als een puur "op-zich-zijn" zonder waarde beschouwen).

<sup>11</sup> Zie de beroemde passage hierover in de *Treatise* (p.469, tweede alinea). Overigens is het nog een punt van discussie wat Hume hier precies mee wilde zeggen (of hij echt een onoverbrugbare kloof tussen *is* en *ought* zag). Zie bijvoorbeeld W.D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question*. Primair van belang is hier echter niet wat Hume bedoeld heeft, maar wat hij bedoeld zou moeten hebben (in casu dat *ought* niet van *is* kan worden afgeleid).

<sup>12</sup> 'Ought', een plicht, iets wat moet, is in mijn ogen een bijzonder geval van iets wat we van waarde beschouwen. Een plicht is een bepaald soort handeling die we zo belangrijk vinden dat we menen dat het moet (*omdat* het moet; moeten heeft iets absoluuts), dat het over het algemeen van doorslaggevend belang is om het te doen (en als we het niet doen, kunnen we normaalgesproken op afkeuring van de gemeenschap rekenen). Met andere woorden: 'waarde hebben' is hier de meer primitieve notie waar 'plicht' van is afgeleid. Anders uitgedrukt: plichten vooronderstellen waarden/waarderingsen, het normatieve vooronderstelt het evaluatieve (maar niet andersom). Er zijn slechts plichten doordat subjecten menen/stellen dat ze bestaan, dat ze een belangrijk soort handeling aanduiden, dat we ze behoren te vervullen. Plichten, absoluteitheid en waarden zijn uiteindelijk ideeën (van excentrische subjecten).

<sup>13</sup> Waarbij we wel onderscheid moeten maken tussen wat "in" het bewustzijn gesteld wordt (dat iets van waarde is) en het bewustzijn zelf van dat stellen (dat op zich gewoon *is*), dus tussen het geïntendeerde en het bewustzijn van de intendering. Echter: door het bewustzijn van waarde *is* er waarde voor mij, dus een waarheid over waarde-*bewustzijn* is een "waarheid" over waarde.

voorbeeld van oneigenlijk taalgebruik. De "waarheid" van een waardeoordeel ontstaat door het stellen van die "waarheid", door het oordeel zelf. Spreken van de "waarheid" van 'dit is van waarde', met de illocutie 'ik stel dat (voor mij)', is dus in feite tautologisch. Met betrekking tot waarden zijn de dingen zoals ze zijn, doordat je denkt dat ze zo zijn ('truth is in the eye of the beholder' wat dit betreft).

Het subject heeft in principe de (bewustzijns-)mogelijkheid, de vrijheid, om van alles van waarde te achten, om willekeurig dingen (on)belangrijk te vinden. Daarom zijn waarden altijd relatief, is er altijd sprake van waardenrelativisme en de mogelijkheid van waardenpluralisme (een term als 'absolute waarde' behelst daarom een *contradictio in terminis*<sup>14</sup>).

Zoals bijvoorbeeld de *Mann ohne Eigenschaften* en de hoofdpersoon uit Sartres *La nausée* ervaren, is in de wereld *an sich* geen waarde voorhanden, die moet je er veeleer zelf in leggen, stellen (men spreekt tegenwoordig van de "zielloze" moderne maatschappij; het "zielloze" lijkt me hier echter in fundamentele zin van alle tijden)<sup>15</sup>. Mensen die op zoek zijn naar de zin van het leven, zouden daarom in zichzelf moeten zoeken en niet primair daarbuiten<sup>16</sup>. De zin van het leven is de

---

<sup>14</sup> Ricoeur noemt 'waarde' in dit verband in *Soi-même comme un autre* (p.336, noot 1) een quasi-concept, een compromis-term, 'au point où se croisent la prétention à l'universalité et l'aveu d'historicité': we doen alsof onze waarden universeel geldig zijn, terwijl we weten dat ze historisch en cultureel bepaald zijn (en daarmee relatief). Onze waarden zijn per definitie belangrijk voor ons en in ons spreken over onze waarden trachten we over het algemeen anderen van de juistheid van die waarden te overtuigen, alsof ze objectief zouden zijn (we zouden dan kunnen spreken van een praktisch waardenobjectivisme). Mijns inziens is echter de intendering van de universele geldigheid van waarden niet noodzakelijk. Geloof in het belang van onze waarden voor onszelf en voor anderen is niet in tegenspraak met een theoretisch inzicht in de onherleidbare metafysische subjectiviteit van die waarden (en dit inzicht kan wellicht het gevaar van totalitarisme ondervangen).

Kant verdedigt in de *Kritik der Urteilskraft* de these van de subjectieve algemeenheid van esthetische oordelen. Deze oordelen bezitten volgens hem (conceptueel gezien) noodzakelijk de suggestie van algemene geldigheid, de transcendentale schijn van universaliteit (omdat ze anders geen waardeoordelen zouden zijn). Men doet *alsof* deze oordelen universeel geldig zijn, *alsof* ze naar een transcendente autoriteit verwijzen (dit "alsof" vormt een regulatief idee voor deze oordelen). Deze these lijkt me evenwel onjuist. De subjectieve algemeenheid van waardeoordelen is mijns inziens niet iets ideëls, maar kan hoogstens iets empirisch aanduiden (als het toevallig zo is dat ieder hetzelfde oordeelt).

<sup>15</sup> De hoofdpersoon van Sartres roman loopt steeds maar weer op tegen de "waardeloze" contingentie van het bestaan en wendt zich daar in eerste instantie "walgend" van af. Overigens zouden we hier kunnen stellen dat de walging, de afkeer van de zinledigheid, al impliciet verwijst naar een wil naar betekenis, dus toch naar een zekere fundamentele waarde (de waarde van waarden). Wat dat betreft is de onverschillige hoofdpersoon uit Musils roman een beter, radicaler voorbeeld van een nihilistisch ("waardenloos") iemand.

<sup>16</sup> Sartre schrijft in *L'existentialisme est un humanisme*: 'dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci: la vie n'a pas de sens, *a priori*. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez' (p.74).

zin die je er zelf aan geeft. Er is niets aan zin buiten het bewustzijn van die zin<sup>17</sup>. Vandaar ook de te allen tijde aanwezige theoretische mogelijkheid om een nihilist, een "mens zonder eigenschappen", te zijn, tegen alles nee te zeggen. Het met-niets-waarde-verbinden van de *Mann ohne Eigenschaften* is een theoretische bewustzijnsmogelijkheid.

In principe kan iemand van alles als belangrijk of zinloos beschouwen (*theoretisch* zijn waarden contingent, al hebben ze *practisch* gezien de suggestie van noodzakelijkheid, precies *omdat* ze belangrijk voor iemand zijn). Een nietzschi-aanse "*Umwertung aller Werte*" blijft altijd (theoretisch) mogelijk. Dit is een argument tegen het waardenobjectivisme: objectieve eigenschappen van een object zijn niet te ontkennen (het object heeft ze of heeft ze niet), de waardevolheid ervan is altijd te betwisten<sup>18</sup>. Dit noemt Mackie in *Ethics. Inventing Right and Wrong* het 'argument from relativity' tegen waardenobjectivisme (zie p.36 e.v.).

Gezien het radicale waardensubjectivisme gaat ook de vergelijking van waarden met secundaire eigenschappen mank. Er is ingeval van het rode object iets "in" of "van" het object wat het (voor ons) rood maakt. Het rode is immers *niet alleen* rood door onze manier van visualiseren, door de structuur van ons bewustzijn. Anders gezegd: het rode van het rode object verwijst naar een "*Ding an sich*" van het object (dat wat het voor ons rood maakt). Daardoor kan ik bijvoorbeeld niet zomaar iets roods als groen zien. Ingeval van waarden stelt men analoog dat een object niet alleen waardevol is door onze manier van kijken, door onze dispositie, maar ook door iets van het object zelf (wat erom "vraagt" om gewaardeerd te worden, wat het gevoel van waarde in ons "oproept").

Echter: wij kunnen in principe naar geloven van alles waarden (ook al beschouwen we onze eigen waarden als noodzakelijk voor onszelf), maar niet van alles als rood of groen zien. Waarde van iets kun je ontkennen, maar niet het rood-zijn van het rode object, dat is onweerlegbaar. Met andere woorden: ingeval van waarden is er helemaal niet iets van het ding zelf wat bepaalt dat het van waarde (voor ons) is, er is hier geen sprake van een verwijzing naar een van het subject onafhankelijk "*Ding an sich*" (dat zorgt voor de waardevolheid van het object). In zoverre kan men zeggen dat de waardering van het object primitief en ongegrond is. Hier geldt: waarden ontdek je niet, neem je niet waar (zoals het rood-zijn van rode dingen), die stel je (ben je je bewust). Je wordt pas "geraakt" door een

<sup>17</sup> Het blijkt ook zo te zijn dat de mens zin in zijn leven moet construeren, dingen moet zoeken/opbouwen die voor hem van waarde zijn. Dit moet omdat het niet anders is, maar ook omdat de mens een zeker houvast nodig heeft om te leven, dingen die belangrijk voor hem zijn (dingen waar hij zich emotioneel mee verbindt, waardoor hij "aardt", "aarden" kan). Uiteindelijk is zijn "thuis" in fundamentele zin in hemzelf gelegen.

<sup>18</sup> Raymond Polin in *La création des valeurs*: 'Nous avons [...] abandonné l'idée d'une certitude objective des valeurs, puisqu'en vertu de leur irréalité, aucune réalité objective ne peut leur correspondre' (p.164).

"waardevol object" door je waardering ervan en die is geheel afhankelijk van een bepaalde dispositie van het subject om bepaalde dingen te waarderen en is uiteindelijk een vorm van bewustzijn. Het object zelf heeft wat dit betreft geen kracht van zichzelf om mij te "raken", het heeft slechts evaluatief-neutrale eigenschappen (en het *subject* verbindt met het hebben van die eigenschappen waardevolheid). Waardevolheid "van" objecten moet daarom uiteindelijk geheel in (de evaluatieve dispositie van) het subject worden gesitueerd.

Anders uitgedrukt: als een object waarde heeft, is dit wel te omschrijven als gefundeerd op bepaalde objectieve eigenschappen van het object in combinatie met een bepaalde (evaluatieve) dispositie in het subject om met die eigenschappen het hebben van waarde te verbinden, maar die dispositie zelf is geheel in het subject gelegen en slechts door die dispositie is er uiteindelijk de ervaring van waardevolheid van het object. Dit in tegenstelling tot de secundaire kwaliteiten van een object dat uiteindelijk *niet* enkel en alleen die eigenschappen heeft door een dispositie van het (individuele) subject. Met andere woorden: de ontologische structuur van de "eigenschap" van waardevolheid is een andere dan die van secundaire kwaliteiten. In het eerste geval is een dispositie van het subject voldoende voorwaarde, in het tweede geval niet. In het eerste geval is er iets van het object *contingent* aanwezig, in het tweede geval is er iets van het object *noodzakelijk* aanwezig<sup>19</sup>.

De objectivistische poging (van bijvoorbeeld de secundaire kwaliteiten-theorie) om toch iets van het evaluatieve aspect van waarden buiten het subject (in de objectiviteit) te leggen, een zekere zelfstandigheid toe te kennen ten opzichte van dat subject, is te duiden als een verwarren van *mogelijke* waarden met *gerealiseerde* waarden (van potenties met actualiseringen<sup>20</sup>), van het descriptieve met het evaluatieve, van het objectieve aspect van waarden met het (onherleidbaar) subjectieve, van het inhoudelijke met het formele. Met ieder object is theoretisch de mogelijkheid gegeven het te waarderen. Om het overdrachtelijk te stellen: ieder object vormt -door de algemene bewustzijnsmogelijkheid met objecten waarde te verbinden-

<sup>19</sup> De status van de "abnormaliteit" van de "waardenblinde" is daarom ook een andere dan die van de kleurenblinde. De eerste is over het algemeen cultureel bepaald (en is daarmee in wezen contingent), de tweede heeft een fysiologische oorzaak. De "waardenblinde" zullen we trachten te overtuigen dat bepaalde zaken toch echt van waarde zijn, de kleurenblinde zullen we niet proberen over te halen de kleur van iets waar te gaan nemen (want hij neemt *wel noodzakelijk* waar wat hij waarneemt). De kleurenblinde die zegt geen kleuren waar te nemen, spreekt noodzakelijk de waarheid, de "waardenblinde" die zegt geen waarde te ervaren (van iets waarvan we menen dat het zeer belangrijk is) noemen we "vreemd", "misgericht" (slechts wanneer iemand de transcendentale structuur van het waarde-bewust-kunnen-zijn zou missen, zouden we hier van noodzakelijke waarheid kunnen spreken).

<sup>20</sup> N.B. ik gebruik hier 'potenties' en 'actualiseringen' niet in strikt aristotelische zin. Bij Aristoteles is een potentie immers een vermogen dat wacht op actualisering (daar een natuurlijke neiging toe heeft). 'Potentie' heeft, zoals ik de term gebruik, niet deze associatie.

een *mogelijke* waarde (waarmee ik natuurlijk niet wil beweren dat waarden een soort objecten zouden zijn). Pas wanneer een subject stelt dat dit object van waarde is, dat deze *mogelijke* waarde daadwerkelijk een waarde voor hem is, is er echt sprake van een (gerealiseerde) waarde. Ik gebruik de term 'waarde' zelf steeds als verwijzend naar een bewustzijnstoestand, een gerealiseerde bewustzijnsmogelijkheid, een concrete waarde voor een subject.

Met betrekking tot (voor individuele subjecten) *mogelijke* waarden (en niet met betrekking tot *concreet gerealiseerde* waarden), met betrekking tot objecten van mogelijk waardering, kunnen we spreken van een bepaalde epistemologie: de objecten die van waarde voor je zijn, moet je natuurlijk eerst kennen<sup>21</sup>. Bovendien kunnen we in verband met mogelijke waarden spreken van een zekere zelfstandigheid ten opzichte van het subject: bewustzijnsmogelijkheden (de mogelijkheden om bepaalde objecten te waarderen) "bestaan" immers wel onafhankelijk van de concrete invulling van het bewustzijn van individuele subjecten (in deze zin kan men bijvoorbeeld spreken van "waarden die niet de mijne zijn" en is het ook niet inconsequent tegelijkertijd te spreken van "waarden stellen" en van "zich identificeren met waarden"). Bovendien zijn bewustzijnsmogelijkheden algemeen/universeel te noemen. Dit is volgens mij een oorzaak van de (in mijn ogen foutieve) waardenrealistische en -objectivistische positie, waarbij men doet alsof waarden op zich objectieve realiteit bezitten.

Echter: noch waarden, noch mogelijkheden bestaan objectief. Bovendien "neem" je ze op een andere manier "waar" dan objecten. Waarden (en mogelijkheden) stel je, denk je, ben je je bewust. Mogelijke waarden worden pas echt waarden door een concreet, individueel subject dat die waarde stelt, zich die waarde bewust is. 'Waarde' verwijst uiteindelijk naar een bewustzijnstoestand, een waardering, iets empirisch, iets wat gerealiseerd is (in individuele subjecten), niet naar iets mogelijks, iets objectiefs of iets abstracts.

Ook het spreken van "intersubjectieve waarden", van "waarden van de gemeenschap die onafhankelijk van het individuele subject bestaan" (en daardoor een zekere zelfstandigheid zouden bezitten), is een verwarren van mogelijkheden met realiseringen. *Mogelijke* waarden (die binnen een gemeenschap "bestaan") kunnen bepaalde intersubjectieve uitdrukkingen/definiëringen hebben die het subject niet zelf heeft gecreëerd (waardoor de suggestie ontstaat dat ze verwijzen naar iets wat

---

<sup>21</sup> Dit cognitieve aspect behelst dus het descriptieve, niet het evaluatieve. Men kan een waardevol object leren kennen, een object dat je waardevol blijkt te vinden. Al moet je de waardevolheid ervan dan wel zelf bewust zijn/stellen, de dispositie hebben om dat object te waarderen. Wanneer je beseft dat je een bepaald object voor het eerst als waardevol beschouwt, leer je in zekere zin ook jezelf kennen, een bepaalde evaluatieve dispositie of attitude ten opzichte van dat (soort) object(en). Het (gerealiseerde) zijn van waarden blijft evenwel in het bewustzijn gesitueerd, al is de dispositie wel daarbuiten te situeren (alhoewel deze weer wel in het subject moet worden geplaatst). Zelfontdekking speelt ook een rol ingeval we waarden die we maar half bewust "hebben" (en die ons half bewust drijven), bewust articuleren (erachter komen wat onze waarden eigenlijk zijn en misschien altijd al, half bewust, waren).

onafhankelijk is van individuele subjecten, iets wat die subjecten vervolgens kunnen "waarnemen" of "ontdekken").

Echter: pas als het individuele subject zich "de waarden van de gemeenschap" bewust is, deze *mogelijke* waarden in zichzelf *actualiseert*, is er werkelijk sprake van waarden. 'Intersubjectieve waarden' duiden uiteindelijk algemene bewustzijnsmogelijkheden aan, 'waarden' gerealiseerde, concrete individuele bewustzijnstoestanden. "Affirmeren van waarden van de gemeenschap" wil niets anders zeggen dan zich "de (mogelijke) waarden van de gemeenschap" bewust zijn (waardoor het pas echt waarden worden). In geval van een gemeenschap waarin alle leden hetzelfde belangrijk vinden, moet de belangrijkheid van hetzelfde in het bewustzijn van ieder individu, van ieder numeriek op zichzelf staand bewustzijn, gevoeld/gesteld worden. In dat geval is er dus sprake van een soort subjectieve algemeenheid in *empirische* zin (de hoogst haalbare algemeenheid van waarden).

Altijd blijft de mogelijkheid bestaan om de waarden van de gemeenschap individueel te verwerpen (waardoor die waarden niet-geactualiseerde mogelijkheden worden en als waarden voor dat individu verdwijnen). Al is dit, zelfs als we het echt willen, over het algemeen niet gemakkelijk door onze natuurlijke gerichtheid op anderen. "Waarden (van de gemeenschap) die niet de mijne zijn", zijn geen waarden voor mij, in mijn werkelijkheid. Al kan ik aannemen dat anderen ze wel hebben, ze zich wel bewust zijn, dat ze voor mij mogelijke, maar niet-gerealiseerde/-geactualiseerde waarden zijn, dat bepaalde objecten wel in principe te waarderen zijn, maar op dit moment niet door mij<sup>22</sup>.

Door dit alles wordt de waarde van iets wel door een subject "geconstrueerd", omdat waarden pas "ontstaan" in en door het bewustzijn van de waarde van dat iets. Een subject kan bovendien bewust, actief waarde "creëren" door ervoor te kiezen om bepaalde (in principe willekeurige) dingen als (on)belangrijk te gaan beschouwen, om bepaalde *mogelijke* waarden te *actualiseren* (al schept het natuurlijk niet het objectieve iets dat het als van waarde gaat zien, bijvoorbeeld de eigenschappen van objecten, personen, etc. en de intersubjectieve omschrijvingen daarvan). Waarden stellen, zich waarden bewust zijn, is fundamenteel/primitief. Doordat je waarde bewust bent, *is* er waarde (voor jou), krijgen (mogelijke) waarden realiteit. Het subject is uiteindelijk oorsprong van waarden (waaraan metafysisch gezien niets voorafgaat).

Iets kan geen waarde hebben zonder een "autoriteit" (een "waarderend" subject, een zich waarde bewust zijnd subject) die *stelt* dat dit iets van waarde is. Waarden

---

<sup>22</sup> De ervaring van waarden van een ander geschiedt dan via een soort verplaatsen in andermans standpunt, in andermans werkelijkheid/bewustzijn. Voor bijvoorbeeld Nagels "objectieve waarden", waarden van het objectieve zelf (het zelf dat rekening houdt met de perspectieven van alle anderen), geldt ook dat ze mogelijke waarden zijn, waarden die mogelijk (subjectief-)algemeen zijn. De ideële objectieve geldigheid van bepaalde waardeoordelen (die het niveau van het subjectieve zou transcenderen), die Nagel verdedigt, kan nooit meer blijken te zijn dan subjectieve algemeenheid in empirische zin en zal nooit het niveau van concrete individuele waarderings kunnen overstijgen.

kunnen niet los staan van die "autoriteit"<sup>23</sup>. Een begrip als 'intrinsieke waarde' (als staande voor de waarde die iets intrinsiek zou hebben ongeacht waarderende subjecten) is daarom een problematische notie: het suggereert immers dat er dingen zouden zijn die *op zich* belangrijk zijn (en deze waarde zou je ervaren als je maar genoeg kennis zou hebben), zonder een iemand voor wie ze belangrijk zijn, die de waarde van die dingen *stelt, zich die waarde bewust is*. Als iemand zou zeggen: 'dit heeft intrinsieke waarde', is er altijd de mogelijkheid te antwoorden: 'niet voor mij' (ook 'intrinsieke waarde' verwijst dus naar een mogelijkheid).

Tegen bijvoorbeeld het neo-kantianisme zou ik daarom willen stellen dat waarden en waardenbetrokkenheid uiteindelijk met elkaar samenvallen (het neo-kantianisme zondigt daarmee tegen Ockhams scheermes): er is geen waarde zonder het waardenstellende, waarde-ervarende subject, waarden "gelden" niet onafhankelijk van of vóór dat concrete subject. Mijn vermoeden is weer dat de neo-kantianen met 'waarden' eigenlijk *mogelijke* waarden bedoelen en met 'waardenbetrokkenheid' de *actualisering* van die mogelijke waarden (waardoor ze pas daadwerkelijk waarden -voor mij- worden; het spreken van potenties en actualisering in verband met waarden is dus geen afstappen van mijn waardensubjectivisme, geen toegeven aan een zeker waardenobjectivisme)<sup>24</sup>.

Men kan wel spreken van normen die transcendent zijn ten opzichte van het subject, van normen die "objectief" gelden, bijvoorbeeld de instituerende of regulatieve regels van bepaalde praktijken (van bijvoorbeeld bepaalde taalspelen), maar deze normen zijn op zich zuiver descriptief, zuiver empirisch. Ze bepalen welke gedragingen als "correct" doorgaan en welke niet; ze categoriseren in puur empirische zin gedrag. Vervolgens speelt de vraag of dit correcte gedrag van waarde is en dit is geheel afhankelijk van waardenstellende subjecten (*evaluatieve* normen vooronderstellen waarden van subjecten). 'Goed' kan zowel descriptief als evaluatief gebruikt worden. Een goede auto, bijvoorbeeld, moet voldoen aan algemeen geldende criteria omtrent wat een goede auto moet kunnen. Of goede auto's van waarde zijn hangt af van een subject dat meent dat dit het geval is (sommige mensen talen niet naar goede auto's).

Ik denk dat het neo-kantianisme, wanneer het spreekt van de "objectieve geldigheid van waarden" eigenlijk doelt op deze, ten opzichte van het subject

<sup>23</sup> Als men toch een autoriteit op het gebied van waarden buiten zichzelf ervaart, is dit slechts mogelijk doordat men, ongemerkt, *zelf* die autoriteit als zodanig *voor zichzelf* ingesteld heeft. Deze ervaring vooronderstelt dus ook (in dit geval niet-bewust-gearticuleerd) waardebewustzijn van het subject (de waardering van iets buiten zichzelf als autoriteit). De autoriteit is men dus ook in dit geval uiteindelijk zelf.

<sup>24</sup> 'Waarden' verwijzen bij de neo-kantianen dus eigenlijk naar objecten, 'waardenbetrokkenheid' naar een waarderende betrokkenheid op die objecten. *Mogelijke* waarden zijn, *als* mogelijkheden, wel ideëel, maar *concrete* waarden zijn empirisch (als bewustzijnsinhoud gegeven). In het algemeen kunnen we bovendien stellen dat de neo-kantiaanse stellingname dat iets pas is door "betrokkenheid op geldigheid", al meer fundamentele bewustzijnsstructuren (die de mogelijkheid van die betrokkenheid verklaren) vooronderstelt.



transcendente, descriptieve normen. Wanneer ik criteria van geldigheid tot uitdrukking breng, is dat tot-uitdrukking-brengen iets concreets (een empirische gebeurtenis). De *betekenis/inhoud* van dat tot-uitdrukking-brengen transcendeert echter het niveau van het empirische. Correcte zaken zijn wel empirisch-contingent, echter niet hun "correct-zijn", dat duidt iets algemeen aan, een idee/ge-dachte, iets "excentrisch", niet iets concreets. Men moet in het algemeen goed onderscheid maken tussen de *intendering* van betekenissen (die zuiver empirisch is, geheel is gegeven in het bewustzijn van dit moment) en de *inhoud* van die betekenissen (deze transcendeert, door zijn ideële algemeenheid, het nu fenome-naal gegevene<sup>25</sup>). Bijvoorbeeld in verband met langere-termijn-waarden stel ik altijd nu dat deze niet alleen nu gelden.

Als ik stel 'dit is van waarde', druk ik iets uit wat, wat betreft betekenis, de concrete realisering van die uitspraak transcendeert. De uitspraak verwijst echter naar mijn individuele bewustzijn op dit moment van de waarde van het dit. Pas door dit bewustzijn is de uitspraak ("eeuwig") waar, pas dan is de mogelijke werkelijkheid die de ("buitentijdelijke") betekenis uitdrukt, gerealiseerd. Het neo-kantianisme verwacht dus met "objectieve geldigheid" mogelijkheden/betekenen met de realiteit.

#### **9.4 Moreel waardensubjectivisme**

Gezien mijn waardensubjectivisme is ook een objectivisme in verband met morele waarden incorrect. Bijvoorbeeld cognitivisme, de filosofische stroming die gelooft dat morele uitspraken waarheidswaarde hebben en dat "morele kennis" mogelijk is, en moreel waardenrealisme, dat stelt dat morele uitspraken bovendien verwijzen naar standen van zaken in de werkelijkheid, lijken me onhoudbare posities die samenhangen met een zekere illegitieme verzelfstandiging van ethische waarden, van het ethisch goede.

Ook in verband met morele waarden moet men goed het descriptieve van het evaluatieve scheiden. Men kan een descriptieve, meta-ethische, definitie geven van het moreel goede, een definitie die de suggestie kan hebben van een zekere zelfstandigheid van het morele ten opzichte van waardenstellende subjecten. Echter: wanneer ik voor mijzelf stel dat iets moreel goed is, dat een bepaalde descriptieve definitie van het ethische voor mij geldig/van kracht is, definieer ik dat moreel goede evaluatief en krijgt het ethische pas waarlijk inhoud voor mij. Pas hierdoor "bestaat" het ethisch goede (voor mij), pas daardoor zijn er morele waarden (voor mij). 'Dit is het ethisch goede om te doen' kan zowel een waarde-

---

<sup>25</sup> Husserl stelt in de *Logische Untersuchungen I*: 'jede Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht "irgendwo im Leeren", sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen' (p.130), 'die Idealität der Wahrheit [setzt] durchaus die Idealität des Allgemeinen, des Begrifflichen voraus' (p.132). Bijvoorbeeld een analytische, conceptuele waarheid als '1 is geen 2' is "niet in de tijd", omdat de concepten '1' en '2' en 'is geen' een vaste, "boventijdelijke" betekenis hebben.

oordeel als een omschrijving uitdrukken; het kan zowel een ethische als een meta-ethische bewering zijn (ik kan altijd stellen dat het voor mij niet van waarde is ethisch, zoals omschreven, te handelen).

De waarheid van een moreel waardeoordeel is dus uiteindelijk, in evaluatief opzicht, een (contingente) waarheid omtrent (het bewustzijn van) een waardenstellend subject. Deze waarheid is dus niet epistemisch, objectief, maar veeleer existentieel. Anders gezegd: het ethische is uiteindelijk niet ontologisch te vatten. Vandaar dat ik liever niet zou willen spreken van "morele waarheden" (omdat dit, onterecht, de suggestie van objectiviteit in zich draagt)<sup>26</sup>.

'Het moreel goede' verwijst dus niet naar standen van zaken in de objectieve werkelijkheid, het is niets, in evaluatief opzicht, buiten het (morele) bewustzijn. Er gaat in evaluatief opzicht niets aan het morele waarden stellende subject vooraf (niets dat het subject vervolgens zou moeten leren kennen). Waarin zou dit van het subject onafhankelijke ethisch goede gelegen moeten zijn? In God, de ziel, het geweten, de absolute wet? Dit zijn allemaal mystieke, niet of "moeilijk" toegankelijke zaken, waarvan over de werking ervan op ons bewustzijn van waarde lastig iets zinnigs valt te zeggen (niemand heeft ook ooit overtuigend de "objectiviteit van morele waarden" kunnen aantonen, anders was iedereen waarschijnlijk wel ethisch geweest).

Voor velen is het een onprettige, beangstigende gedachte dat er geen morele waarheid voorhanden is, dat er geen (ten opzichte van het subject transcendente) autoriteit is die voor (de waarde van) het morele garant staat (onprettig, omdat onze ervaring van waarde vaak de suggestie van absoluutheid en objectiviteit heeft, omdat de mens verlangt naar objectieve geldigheid van zijn waarden<sup>27</sup>). De

<sup>26</sup> De prescriptivist Hare drukt het in *Freedom and reason* als volgt uit: 'there can be no logical deduction of moral judgements from statements of fact', 'we are free to form our own moral opinions in a much stronger sense than we are free to form our own opinions as to what the facts are' (p.2). Hierbij kunnen we ook de error-theorie van de non-cognitivist Mackie noemen (met wiens waarden-theorie ik het in grote lijnen eens ben). Volgens hem is de aanspraak op objectieve waarheid van waardeoordelen (die men met die oordelen over het algemeen maakt) een fout (een *error*) van de "common sense". Wij projecteren namelijk zelf waarden op de werkelijkheid, zij zijn niet objectief maar subjectief. Mackie zelf in *Ethics. Inventing Right and Wrong*: 'There are no objective values' (p.15), 'One way of stating the thesis that there are no objective values is to say that value statements cannot be either true or false' (p.25). Mackie wil 'an "error theory", a theory that although most people in making moral judgements implicitly claim, among other things, to be pointing to something objectively prescriptive, these claims are all false. It is this that makes the name "moral scepticism" appropriate' (p.35), 'admitting that a belief in objective values is built into ordinary moral thought and language, but holding that this ingrained belief is false' (p.48-9). 'Morality is not to be discovered, but to be made' (p.106).

<sup>27</sup> Zeker *morele* waarden hebben de suggestie van supreme importantie, van "*overridingness*", van noodzaak ze te volgen, te realiseren (ze hangen ook over het algemeen met taboes samen). 'Ethisch' is een soort *label* dat aangeeft dat het over het algemeen om zeer belangrijke waarden gaat (*alsof* ze naar iets transcendenten verwijzen). In verband met ethiek lopen het ethische (practische) en het meta-ethische (theoretische) vaak door elkaar (in onze ervaring). Ethische waarden zijn echter eerst

oplossing voor die angst is gelegen in het accepteren van de menselijke vrijheid (en de daarmee gepaard gaande last) omtrent morele waarden. We hebben ook geen andere mogelijkheid (gezien de metafysica van waarden, gezien hoe de werkelijkheid in elkaar zit).

Stellen dat morele waarden in evaluatief opzicht subjectief en daarmee relatief zijn, wil echter niet zeggen dat ze voor het subject niet zeer belangrijk kunnen zijn en dat het niet belangrijk zou zijn (weer: voor dat subject) dat anderen die morele waarden ook "omarmen" (die mogelijke morele waarden actualiseren). Morele waarden zijn wel relatief, maar daarmee nog niet niks (voor het subject), kunnen zeer reëel voor iemand zijn (zelfs als we er theoretisch van uitgaan dat waarden relatief zijn, kunnen we praktisch gezien sterk in hun belang geloven; dat geloof moet genoeg zijn). Waardenrelativisme hoeft niet noodzakelijk tot nihilisme te leiden en lijkt me daarom een minder gevaarlijke positie dan absolutisme.

Men stelt wel eens dat de "waarheid" van morele uitspraken altijd verbonden is met een morele praxis, met een bepaalde intersubjectiviteit. Intersubjectieve (uitdrukkingen van) criteria/waarden (bijvoorbeeld de deugden die een praxis constitueren, die naar het intrinsieke goed, *telos*, van die praxis verwijzen, waar MacIntyre van spreekt) "maakt" het subject natuurlijk niet volledig zelf/in zijn eentje.

Wat het subject echter wel zelf moet doen is stellen dat bepaalde intersubjectieve criteria *geldend* (in evaluatief opzicht), (voor dat subject) *van kracht zijn* (bijvoorbeeld: *ik* moet uiteindelijk de intersubjectieve deugd van waarde achten, als een deugd beschouwen, het *telos*, al dan niet bewust, internaliseren, anders is het geen deugd en geen *telos* voor mij). Het moet uiteindelijk *zelf* dit of dat (moreel) belangrijk vinden/van waarde achten (over het algemeen, maar niet noodzakelijk, overeenkomstig bepaalde intersubjectieve morele criteria en waarden) of, wat over het algemeen hetzelfde is, zijn eigen (evaluatief-geladen) formulering van het ethisch goede vinden/maken (waardoor morele uitspraken pas, voor het subject, waarheid kunnen verkrijgen). Het waarde-aspect van (intersubjectief uitgedrukte) criteria is zuiver subjectief (al is de uitdrukking en de inventie van die criteria dat over het algemeen niet).

Het individuele subject moet *mogelijke* (morele) waarden *actualiseren*. Evaluatief-ethisch is er niets vóór het subject (en in dat opzicht kunnen we dan ook niet van objectieve of intersubjectieve ethische waarheden spreken<sup>28</sup>). Het van-waarde-voor-een-subject-zijn, de waardering, is hier dus weer primitief/fundamenteel, niet de intersubjectieve formuleringen van dat van waarde zijn van specifieke zaken (gemeenschappen zijn slechts in overdrachtelijke zin eventueel

---

belangrijk door de *ethische* (evaluatieve en subjectieve) stellingname dat dat zo is. Buiten ethische is er geen dwang om ethisch te zijn.

<sup>28</sup> Polin (*La création des valeurs*): 'il n'y a pas de valeurs sociales, il n'y a que des *faits* sociaux' (p.227) (mijn cursivering).

"moreel" te noemen, door de moraliteit van hun leden)<sup>29</sup>.

De mogelijkheid blijft altijd bestaan om de moraal van de gemeenschap te verwerpen (waardoor er voor jezelf een andere waarheid wat dit betreft ontstaat), om te zeggen: 'deze definitie van het moreel goede is niet de mijne'<sup>30</sup>. Altijd is de vraag te stellen: 'is deze "moraal" wel de *juiste*?' (dit is geen "meta-vraag", maar een fundamentele vraag, een vraag naar een fundamentele waardering, naar een actualisering van mogelijke waarden). Vanwege een zekere persoonlijke vrijheid met betrekking tot de invulling van 'moraliteit' bestaat de mogelijkheid van historische veranderlijkheid en van pluralisme met betrekking tot morele standaarden (een pluralisme dat met betrekking tot ons beeld van de objectieve werkelijkheid niet, in ieder geval in veel geringere mate, mogelijk is) en tevens van altijd mogelijke kritiek (op basis van alternatieve morele criteria) op die standaarden.

Daarom bestaat de noodzaak om het concept 'morele waarden' ('het moreel goede') te definiëren in meer universele termen (descriptief gezien, want evaluatief is moraliteit subjectief en daarmee relatief). We zouden, ook vanwege de vaagheid van het begrip 'moraliteit', dit begrip eens in een definitie in algemene termen moeten vastleggen om te bepalen (in twee betekenissen) wat we er nu eigenlijk mee bedoelen of zouden kunnen bedoelen (over het algemeen weten we wel intuïtief wanneer een kwestie een morele lading heeft; het is daarom zaak die intuïtie te expliciteren).

Deze definitie moet, ondanks het contingente mogelijkheidskarakter van moraliteit, de kern vatten van wat 'moraliteit' voor ons betekent (zowel descriptief als evaluatief gezien). Een definitie, dus, die als criterium van juistheid heeft dat ze moet aansluiten bij onze (over het algemeen intersubjectief gedeelde, maar wezenlijk contingente) intuïties omtrent moraliteit (deze juistheid is echter, vanwege de "kneedbaarheid" van onze intuïties en het feit dat ze in dit geval waarden betreffen, van een andere orde dan die van bijvoorbeeld uitspraken als 'de aarde is rond'). Ze moet daarnaast passen bij de realiteit zoals die zich aan ons voordoet (zoals duidelijk moge zijn beoog ik hiermee echter geen waardenobjecti-

<sup>29</sup> Meer algemeen gesproken: de intersubjectiviteit is uiteindelijk in subjecten gerealiseerd; slechts voor afzonderlijke subjecten is er zoiets als de intersubjectiviteit en "intersubjectieve waarden".

<sup>30</sup> In zijn algemeenheid heeft moraliteit te maken met hoe je moet leven, met wat (voor jou) het goede leven is. Dit concordeert niet altijd met de in de gemeenschap overheersende mening hieromtrent. Aan de andere kant betreft 'moraliteit' over het algemeen de kwaliteit van menselijke interactie (een morele waarde, kan men stellen, is bijzonder omdat ze de waardering van specifieke objecten aanduidt; de bijzonderheid ligt niet daarin dat de waardering zelf van een speciale soort zou zijn). De gemeenschap tracht normaalgesproken het welzijn van haar leden te beschermen, vandaar dat haar waarden over het algemeen morele waarden zijn. Dit is ook de moeilijkheid met de term 'moreel': aan de ene kant lijkt deze min of meer vast te liggen (een sociaal goed gedefinieerde betekenis te hebben, verbonden te zijn met een bepaalde praxis, een bepaald taalspel; de oorzaak van incorrect moreel objectivisme?), maar, omdat de term uiteindelijk naar een (contingente) waardering van het één of het ander verwijst, is zijn betekenis toch subjectief/relatief, in principe persoonlijk (in ieder geval in metafysische zin).

visme, -realisme of -cognitivisme). In het nu volgende hoofdstuk zal ik pogen een dergelijke definitie te formuleren.

## Hoofdstuk 10: Morele waarden

### 10.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal ik moraliteit een kantiaanse invulling geven. Dit houdt in dat ik de morele kwaliteit van personen en hun handelingen zal situeren in hun intenties. Ik zal 'moraliteit' definiëren als het rekening willen houden met het welzijn van anderen. Morele waarden hebben is dan het welzijn van anderen van waarde voor zichzelf achten. Ik zal moraliteit als welwillendheid ten opzichte van de ander karakteriseren, als een fundamentele stellingname in een fundamentele situatie.

Vervolgens zal ik betogen dat deze wil autonoom gevormd moet zijn, dat morele waarden autonoom gekozen moeten zijn. In het speciale geval van morele waarden moeten we daarom niet alleen van een metafysisch waardensubjectivisme spreken, maar tevens van een empirisch waardensubjectivisme (dat ik met Sartre een waardenexistentialisme zal noemen).

Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik mijn definitie van 'moraliteit' nog eens onder de loep nemen.

### 10.2 Moraliteit als welwillendheid

Er is met betrekking tot moraliteit sprake van een fundamentele stellingname in een fundamentele situatie. De fundamentele situatie is erin gelegen dat wij als (zelf)bewuste wezens niet alleen zijn, dat er in dit opzicht altijd sprake is van meervoud. Ik sta steeds weer tegenover een ander die net als ik een bewust (en eventueel zelfbewust) wezen is. Primair is dit natuurlijk de andere mens (mijn "mede"-mens), maar ook ingeval van bijvoorbeeld wilsonbekwamen en van dieren kunnen we spreken van een bewuste ander (ook zij kunnen bijvoorbeeld lijden, al is dit lijden niet "reflexief"). De bewuste ander is voor mij in fundamenteel opzicht een ander precies omdat hij bewustzijn heeft. Een bewustzijn dat bewustzijn is van één enkel (bewust) subject en waarvan ik uiteindelijk moet *aannemen* dat het "er" is, omdat het niet direct voor mij toegankelijk is. Ik neem aan dat de ander net als ik een bewustzijn heeft, dat hij net als ik een/de werkelijkheid waarneemt, en dat hij bovendien net als ik kan lijden, zich goed kan voelen, etc.

Als ik nu in deze fundamentele situatie de ander ontmoet en bovendien weet dat mijn handelen (of mijn afzien van handelen) van invloed kan zijn op zijn gemoed, op zijn mate van welzijn, dan heb ik de keuze uit drie mogelijkheden.

Ten eerste kan ik de wil hebben om rekening te houden met andermans welzijn, ervoor kiezen om andermans welzijn belangrijk te vinden. Dit zou ik de morele keuze willen noemen<sup>1</sup>. Het ethisch goede is dan de wil hebben rekening te houden

---

<sup>1</sup> In de literatuur zijn veel voorbeelden te vinden van auteurs die net als ik moraliteit met respect voor de ander, met het belang hechten aan andermans welzijn, verbinden. Downie en Telfer noemen (in *Respect for persons*) "respect for persons" als 'the supreme regulative principle of morality' (p.16). Zij kenmerken *respect for persons* als een attitude (p.16 e.v.), zoals ik dat zelf zou willen doen.

met andermans welzijn. "Supererogatoire" of "altruïstische" ethische handelingen zijn dan handelingen vanuit de intentie andermans welzijn te bevorderen (het morele doel is dan dat het de ander goed vergaat)<sup>2</sup>. Ethische waarden hebben staat dan gelijk aan het (bewust) van waarde achten van andermans welzijn (waardoor bijvoorbeeld andermans belang mijn eigen belang wordt). Moraliteit is dan te omschrijven als een basale instelling van welwillendheid ten opzichte van de ander.

Ten tweede kan ik de wil hebben om geen rekening met andermans welzijn te houden, om er bewust aan voorbij te gaan (terwijl ik in principe "inzie" dat dit welzijn van belang is). Ik kan bovendien de intentie hebben om het welzijn van de ander te schaden, ervoor kiezen de vermindering van andermans welzijn van waarde te achten. Dit kunnen we immorele keuzes noemen. Immoreel zijn is dan de waarde stellen van het niet-met-andermans-welzijn-rekening-houden of de beschadiging van dat welzijn zelfs nastreven. Een speciaal geval hiervan kunnen we sadisme noemen: een zelfs genieten van het kwetsen van anderen. Maar bijvoorbeeld tevens de neiging die mensen soms tentoon spreiden om zichzelf te verheffen door anderen te vernederen, door andermans gevoel van eigenwaarde aan te tasten, valt binnen de categorie van immorele handelingen. Egoïsme, in de zin van de keuze om willens en wetens altijd het eigen belang te laten prevaleren ten koste van andermans welzijn, is hiervan ook een voorbeeld.

Ten derde kan het welzijn van anderen geen enkele factor vormen in mijn overwegingen, andermans welzijn kan me koud laten (omdat ik noch aan andermans welzijn, noch aan het bewust daaraan voorbijgaan of het bewust schaden daarvan, waarde hecht). Dit kunnen we amoraliteit noemen. Het is de afwezigheid van ieder waardebewustzijn met betrekking tot andermans welzijn. Deze amoraliteit kan een bewuste keuze zijn, maar ook onbewust zijn (bijvoorbeeld doordat ik

---

'Such an attitude is morally basic not only in that it is paramount but also in that all other moral attitudes and principles can be explained in terms of it' (p.37). 'Our contention, then, is that an adequate theory of social morality requires the three principles of utility, equality and liberty, and these, we maintain, all presuppose the principle of respect for persons as their ultimate justification' (p.38-9). 'A morality of respect for persons (and perhaps any morality whatsoever) has certain logical features: it must be overriding, universalizable, practical and objective' (p.151). Musschenga stelt in *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*: 'Morele adviezen en MHA's [morele handelingsaanwijzingen, HHJ] zijn onbegrijpelijk als men die niet tegen menselijk welzijn als achtergrond kan plaatsen' (p.90). W.D. Hudson schrijft in *Modern Moral Philosophy*: 'The major premise "Whatever will give rise to the flourishing of man, as what he is taken to be, ought to be done," is not just one general moral principle among others. I venture to suggest that subscription to it might be called a test of rationality' (p.326). G.J. Warnock beargumenteert in *The Object of Morality*: 'the general object of moral evaluation must be to contribute in some respects, by way of the actions of rational beings, to the amelioration of the human predicament' (p.16). Hierbij zou ik willen opmerken dat moraliteit geen doel buiten zichzelf (zoals Warnock dat zoekt) behoeft, het gaat in de eerste plaats om de morele omgang zelf (die is waardevol wanneer je moreel bent).

<sup>2</sup> Dit zou een meer positieve invulling van 'moraliteit' zijn dan de meer "respect-ethische" eerste invulling.

de ander of andermans welzijn niet ken, doordat ik nooit open heb leren staan voor anderen)<sup>3</sup>. Egocentrisme kan binnen deze categorie vallen: een zich afsluiten voor de ander en zijn mogelijke welzijn in het pure gericht-zijn op zichzelf (een voorbeeld hiervan kan het handelen uit "verlicht eigenbelang" zijn). We kunnen hier ook bijvoorbeeld moreel nihilisme noemen (geen concrete, evaluatieve, invulling van 'het ethisch goede' hebben) en morele naïviteit (pre- of postmoraliteit, bijvoorbeeld bij jonge kinderen of demente ouderen).

Ook ingeval men geheel automatisch/spontaan rekening houdt met andermans welzijn, volledig vanuit een aangeleerde gewoonte (vanuit een "goede tweede natuur", verkregen via bijvoorbeeld een "goede opvoeding") en niet *primair omwille van de ander*, moet men spreken van amoraliteit (al kan een handelen vanuit een bewust, met het oog op de ander, ontwikkelde "morele dispositie" wel moreel zijn)<sup>4</sup>.

### **10.3 Moreel waardenexistentialisme**

Ik schets hier moraliteit dus als een soort keuze en daarmee als een mogelijkheid: iemand die er over het algemeen bewust voor kiest om met het welzijn van de ander rekening te houden, dan wel het te bevorderen (dus om primair *vanwege* dat welzijn dit of dat te doen), iemand die andermans welzijn van waarde acht, kunnen we een morele persoon noemen. Dit is een persoon die moreel stelling neemt, die van-waarde-zijn met het welzijn van de ander verbindt. Hij actualiseert daarmee als het ware een potentialiteit van het mens-zijn. Moraliteit is daarmee niet noodzakelijk voor identiteit, zoals bijvoorbeeld iemand als Charles Taylor meent<sup>5</sup>,

<sup>3</sup> Een schaden van andermans welzijn (of een toelaten dat dat welzijn geschaad wordt), niet vanuit de wil om het te schaden (of om dat toe te laten), maar vanuit een zekere onverschilligheid, wordt normaalgesproken als immoreel gezien en niet als amoreel. Dit in tegenstelling tot een (ongewild) onwetend schaden van dat welzijn. Toch zou ik ook het eerste als amoreel willen betitelen, omdat het handelende subject hier geen kwaads (of goeds) in de zin heeft (hetgeen niet wil zeggen dat de bewust amorele persoon niet *in moreel opzicht* tekortschiet).

<sup>4</sup> Men kan beargumenteren dat zonder gewoontevorming en instituties de morele praxis niet denkbaar is. Gewoontes en instituties vormen mijns inziens echter hoogstens *empirische* of *practische* mogelijkheidsvoorwaarden voor moraliteit. In *theoretisch* opzicht is en blijft moraliteit uiteindelijk gesitueerd in een intentie in een bepaalde situatie (slechts wanneer die morele intentie er is, is er waarlijk sprake van moraliteit).

<sup>5</sup> Taylor verbindt identiteit zoals gezien met het hebben van een *framework* van *strong evaluations*, evaluaties (samenhangend met een levensbeschouwing) die sterk moreel geladen zijn. 'Selfhood and the good, or in another way selfhood and morality, turn out to be inextricably intertwined themes' (*Sources of the self*, p.3). Taylor heeft het over 'the essential link between identity and a kind of orientation. To know who you are is to be oriented in moral space' (p.28), 'in order to have an identity, we need an orientation to the good' (p.47). Dit heeft er wellicht mee te maken dat Taylor het de-ander-belangrijk-vinden als een soort ontsluitingswijze van de (talige) werkelijkheid opvat (als een soort Heideggeriaanse existentieel van het *Mit-sein*, een soort automatisch ervan uitgaan dat ze er zijn en van belang zijn voor mij): 'we should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world' (p.8). Als dit al zo zou zijn (hetgeen ik betwijfel: het is geen noodzaak, maar een mogelijkheid), dan zou hier echter nog geen



maar een mogelijkheid, in principe contingent (een mogelijkheid waarvan we het over het algemeen, als ethische personen, zeer belangrijk vinden dat men deze realiseert). Moraliteit is een kwestie van een fundamentele stellingname, van een bewuste keuze (die voor ieder bewust subject in principe mogelijk is; in zoverre is de mogelijkheid van morele transformatie/omslag altijd aanwezig).

Deze keuze moet bewust zijn gemaakt, omdat een volledig automatisch handelen, zodanig dat met andermans welzijn rekening wordt gehouden, zoals gezegd, op zich nog geen morele kwaliteit bezit. Pas als je voor dat rekening houden met andermans welzijn zelf *kiest*, er een *reden* voor hebt (bijvoorbeeld omdat je beseft dat de ander zich slecht kan voelen als jij er niet voor kiest en andermans welzijn je "aan het hart gaat"), kan van een morele attitude worden gesproken. Door een bepaalde bijbetekenis van 'moreel' moeten we spreken van een formeel criterium van autonomie in verband met morele waarden. Dit omdat morele oordelen (dat wil zeggen evaluatieve oordelen, oordelen die een waardebewustzijn uitdrukken) oordelen zijn met betrekking tot de morele kwaliteit van (handelingen en intenties van) handelende subjecten<sup>6</sup>. 'Moreel' is, zoals wij die term over het algemeen gebruiken, een soort *label* van goedkeuring, van waardering (over het algemeen door de morele gemeenschap), dat de verantwoordelijkheid voor daden en gedrag van het handelende ik, en derhalve zijn autonomie, vooronderstelt (het ik is slechts te waarderen of te veroordelen voor zijn handelen als we het als een soort oorzaak van dat handelen zien). Morele waarden zijn dan waarden die de autonome intentie bij onze omgang met anderen betreffen.

Reflexiviteit is hier de belangrijke term: pas wanneer er gezegd kan worden dat er een ik is dat zichzelf bepaalt, uit zichzelf handelt, in casu uit zichzelf andermans welzijn van belang acht, kunnen we dat ik verantwoordelijk houden voor zijn daden en het ethische kwaliteit toedichten (en daarmee zijn handelen). Iemand die slechts op basis van meegekregen waarden handelt (in Haworth' terminologie: iemand die slechts "*minimal autonomy*" bezit), kan nog niet ethisch zijn (want hij heeft slechts een causaal bepaald zelf). Slechts door reflexiviteit is echte autonomie ("*normal autonomy*") mogelijk, is er sprake van een ik dat zichzelf, zijn eigen

---

sprake zijn van moraliteit in de correcte zin des woords (automatisme met betrekking tot wat men zou moeten doen is geen moraliteit). Daarnaast: juist vaak niet-morele mensen hebben een sterk gevoel van identiteit, precies omdat moreel-zijn over het algemeen niet eenvoudig is (daar dit een balans tussen zelfbevestiging en zelfrelativering vooronderstelt: het is moeilijker ook met anderen rekening te houden dan bijvoorbeeld alleen met jezelf). Wellicht zijn er geen zelden voorstelbaar zonder waarden (en is het *Mensch ohne Eigenschaften*-zijn een niet-te-realiseren abstractie), maar wel zonder morele (of immorele) waarden (in zoverre ben ik het oneens met Bauman, die in *Postmodern Ethics* stelt: 'there is no self before the moral self', p.13). De ervaring van waarden, bij Taylor de waarde van het menselijke leven, is uiteindelijk geen ontsluitingswijze van de werkelijkheid (waarden stel je pas wanneer die werkelijkheid al ontsloten is, pas dan valt er iets te waarderen).

<sup>6</sup> Een handeling verwijst noodzakelijk naar een intentie van een actor. Oordelen over handelingen zijn derhalve noodzakelijk tegelijkertijd oordelen over intenties en handelende personen ("achter" die handelingen en intenties).

waarden bepaalt, en kan dat ik verantwoordelijk voor zijn waarden, zijn stellingname gehouden worden (en ethisch zijn/genoemd worden). Met andere woorden: morele identiteit is een vorm van (Kamlers) karakter-identiteit (een identiteit die "*critical reflexive competence*" vooronderstelt)<sup>7</sup>. Vandaar dat bijvoorbeeld dieren (die bepaalde dingen wel belangrijk kunnen vinden) niet ethisch kunnen worden genoemd of ethisch kunnen worden veroordeeld (daar ze een bepaalde autonomie missen, niet excentrisch zijn<sup>8</sup>).

Met Kant geldt hier verder: het enige goede is een goede wil<sup>9</sup>. Met betrekking tot het morele gehalte van handelingen gaat het erom of je de handeling voltrekt met de intentie om met andermans welzijn al dan niet rekening te houden<sup>10</sup>. Als andermans welzijn geen factor van betekenis is in je overwegingen, in je motiveering van de handeling, is er geen sprake van (im)moraliteit (maar veeleer van amoraliteit; al zou Kant het tekortschieten in moreel opzicht altijd als immoraliteit aanmerken, als een slechte wil<sup>11</sup>). Deze wil moet, zoals gezegd, bovendien in het autonoom (gevormd) zijn. Kant zou zeggen: de wil mag geen bepalingsgrond buiten zichzelf hebben (overigens iets wat in zijn radicaliteit mijns inziens onmogelijk is), wil ze moreel (kunnen) zijn<sup>12</sup>. We kunnen daarmee zeggen (al zou Kant het zelf waarschijnlijk niet zo hebben uitgedrukt) dat moraliteit een kwestie van gradatie is, afhankelijk is van de intensiteit van de wil om andermans welzijn als van waarde te achten (om moreel te zijn) en tegelijkertijd afhankelijk is van de mate van autonomie van die wil.

In het, door Nietzsche als mogelijkheid getoonde, randgeval dat autonomie überhaupt niet bestaat, kan er uiteindelijk ook geen sprake zijn van de morele

<sup>7</sup> Ook immorele identiteit is een vorm van karakter-identiteit. Amorele identiteit kan zowel causale als karakter-identiteit zijn. Iedere causale identiteit is amoreel.

<sup>8</sup> Niet-excentrische wezens kunnen bovendien niet moreel zijn omdat de morele stellingname een waardering behelst van andermans welzijn, dat als bewustzijn iets is wat mij nooit direct fenomenaal gegeven kan zijn.

<sup>9</sup> 'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille' (p.18, *Grundlegung*), 'Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird' (p.27).

<sup>10</sup> Een beoordeling van de morele kwaliteit van andermans handelen is daarmee altijd problematisch (omdat ik geen directe toegang heb tot zijn intenties). Vaak is zelfs mijn eigen motivatie voor mijzelf ten dele ondoorzichtig (en daarmee is mijn eigen morele zuiverheid problematisch).

<sup>11</sup> Mijns inziens kan echter amorele identiteit zowel causale als karakter-identiteit zijn. Amoraliteit kan een bewuste keuze zijn, hoeft niet altijd een geval te zijn van onderontwikkeling (zoals veel auteurs menen). Bovendien is echte moraliteit, in mijn ervaring, zeldzaam en amoraliteit (die zich vermoemt als moraliteit) veelal de norm.

<sup>12</sup> Volgens Kant moeten we ons laten zeggen (wil je moreel en autonoom zijn) door een bepaald algemeenheidsmoment van de wil: de rationaliteit, de vrijheid (die je eerst moet ontdekken). Hans Wagner noemt in deze lijn van denken in §26 van *Philosophie und Reflexion* 'Die Selbstgestaltung des Willens' de 'Ursprung der Ethik'; 'Die Lehre von der unbedingten Gestaltung des Willenslebens heißt *Ethik*' (p.241), 'es besitzt jedes Wollen eine bestimmte ethische Valenz' (p.251) (met dit laatste zou ik het overigens niet eens zijn). Mijns inziens moet de morele wil echter wel een bepalingsgrond ("in jezelf") hebben, namelijk morele waarden (de waardering van het morele handelingsalternatief).

kwaliteit van handelingen, is er slechts amoraliteit, is moraliteit een illusie. Dan zouden er namelijk slechts gebeurtenissen zijn, geen vrije keuzes, en zou ons spreken in termen van morele normativiteit (om gedrag te regelen via goed- of afkeuring) theoretisch gezien betekenisloos zijn.

Een voorbeeld zal dit alles hopelijk duidelijker maken. Ik zie een oude vrouw op de stoep die niet durft over te steken. Nu kan mijn beslissing om haar te helpen met oversteken op verschillende motivaties berusten. Ik kan het geheel uit gewoonte, automatisch/gedachtenloos doen; ik kan het doen vanwege de te verwachten bewondering of het verhoopte respect van omstanders; ik kan het doen omdat ze in mijn zicht staat en het beeld van oude mensen mij irriteert; ik kan het zelfs doen omdat ik verwacht dat zij aan de overkant slechter af is en ik dat leuk zou vinden. Het moge duidelijk zijn dat dit geen van alle morele motivaties/intenties zijn.

Het kan echter ook zo zijn dat ik met de oude vrouw begaan ben, dat ik wil dat zij zich goed voelt (bijvoorbeeld juist doordat ik mijzelf als helpende aanbied), dus dat mijn primaire intentie het welzijn van de vrouw betreft (en niet bijvoorbeeld mijn eigen welzijn). Dit laatste mag ethisch heten, omdat het helpen vanuit een "goed hart" geschiedt, dat wil zeggen met de intentie het welzijn van de "behoefte" te vergroten, omdat ik dat *zelf* voor die *ander* wil<sup>13</sup>. De keuze om de vrouw te helpen moet met het oog op haar welzijn gemaakt worden (dat welzijn moet een bewuste factor in mijn overwegingen zijn) en niet bijvoorbeeld op basis van de één of andere *hidden agenda*. De keuze moet bovendien in de één of andere zin autonoom zijn (*ik* moet het *echt zelf* willen), omdat mijn handelen anders geen ethische kwaliteit kan worden toegedicht.

Nu kan het echter zo zijn dat ik, in het laatste, ethische, geval, halverwege het oversteken een hartaanval krijg, ineenzijk en de vrouw vervolgens wordt overreden op de drukke weg. Op het moment dat ik de beslissing nam om de vrouw te helpen, kon ik echter niet bevroeden dat dit zou gebeuren. Mijn intentie was om de vrouw te helpen, niet om haar te laten overrijden. Met andere woorden: mijn wil was goed (moreel) en daarmee de in gang gezette handeling, ook al waren de consequenties van die handeling niet de gewenste.

---

<sup>13</sup> Met andere woorden: de ethische reden is een zelf- en ander-betrokken reden. In zoverre zit er een zekere formele waarheid in de stelling 'ieder altruïsme is uiteindelijk egoïsme': de ethische persoon wil ethisch met de ander omgaan vanuit zichzelf (omdat hij het zelf wil, voor zichzelf *als ethische persoon* kiest). De stelling is daarmee overigens tevens een niet-falsifieerbare stelling (en daarmee niet erg informatief) en bovendien een stelling die een betekenisvol onderscheid verwaarloost (want de *inhoud* van de wil kan wel of niet gericht zijn op het welzijn van de ander). Beauchamp stelt in dit verband: 'To say a person *derives satisfaction* from doing something is markedly different from saying that something is done *for the sake of the satisfaction*', 'the egoistic argument confuses *self-motivation* with *selfish motivation*', 'Altruistic interests [...] may involve personal interests that are not selfish', 'there are many forms of desire, some directed toward the interest of others' (*Philosophical Ethics*, p.74).

We moeten dan dus "de wil voor de daad nemen", een categoriaal onderscheid maken tussen oordelen over consequenties van handelingen en (morele) oordelen over de intenties er"achter". Vandaar ook Kants situering van het goede in de wil: slechts voor dingen die je uiteindelijk echt zelf kunt bepalen (en we vooronderstellen dat de eigen wil daar een voorbeeld van kan zijn, maar niet de gehele werkelijkheid die bepaalt welke gevolgen die wil *in concreto* heeft, waarbij vaak het toeval een rol speelt), kan je morele verantwoordelijkheid toegeschreven worden (en daarom heeft uiteindelijk slechts de wil mogelijk ethische lading).

Anders uitgedrukt: een handeling is pas een handeling door de intentie die erachter steekt en pas door die intentie is er verantwoordelijkheid voor daden en ethische kwaliteit van die daden (waarbij de intentie bovendien autonoom gevormd moet zijn). Het gaat om de *geïntendeerde* consequenties, om de fundamentele stellingname die ik ten opzichte van het welzijn van de andere persoon koos. De wil bepaalt wat voor *soort* handeling het moreel gezien is (objectief gezien gelijksoortige handelingen kunnen, door verschillende intenties die erachter steken, moreel gezien geheel verschillende handelingen zijn).

Dit wil niet zeggen dat de consequenties van handelen er voor de morele persoon niet toe zouden doen. Hij heeft immers de intentie dat *daadwerkelijk* het door hem geïntendeerde gerealiseerd wordt. Dit impliceert tevens dat hij noodzakelijk wil weten hoe de goede consequenties daadwerkelijk kunnen worden gerealiseerd. De morele persoon legt als het ware zichzelf bepaalde epistemische plichten op. *Uiteindelijk* is moraliteit echter een kwestie van intentie. Iemand met de intentie het morele te doen en erachter te komen hoe daadwerkelijk goede consequenties voor anderen optreden, maar wiens handelen toch negatieve gevolgen voor anderen heeft, blijft moreel. Iemand die het slechte wil doen, maar wiens handelen positieve gevolgen voor anderen heeft, blijft immoreel.

De wil wordt mede bepaald door kennis van de werkelijkheid (bijvoorbeeld van de gevolgen van je keuze, je handelen), deze kan ongewild gebrekkig zijn (is dat zelfs altijd in meer of mindere mate), hetgeen ethisch niet aan te rekenen valt. Al geldt dit niet voor gewilde onwetendheid: als men van het morele handelingsalternatief had kunnen weten als men zich de moeite getroost had erachter te komen wat dat precies is, maar ervoor gekozen heeft dit na te laten, is men moreel wel te veroordelen.

Een gevolg van de voorwaarde van autonomie van de morele persoon -dat moraliteit pas optreedt wanneer er sprake is van een bewuste, autonome keuze voor die moraliteit, een bewust, reflexief omarmen van morele waarden (omdat je dat *zelf* belangrijk vindt)- is dat we in verband met onze theoretische kijk op morele waarden van een empirisch waardensubjectivisme, een inhoudelijk waardenindividualisme, een waardenexistentialisme moeten spreken (met andere woorden: moraliteit is iets existentieels, morele identiteit is een existentiële identiteit).

Dit empirische waardensubjectivisme moet van het eerder beschreven metafysische waardensubjectivisme worden onderscheiden. De metafysische subjectivi-

teit/individualiteit van waarden hoeft nog geen inhoudelijke subjectiviteit/individualiteit te betekenen. Hiermee bedoel ik het volgende: het feit dat waarden uiteindelijk slechts voor/in het individuele bewustzijn iets zijn, wil nog niet zeggen dat we onze mening omtrent wat precies van waarde is individueel/autonoom gevormd hebben, dat we ons waardebewustzijn altijd zelf individueel gekozen hebben. Anders uitgedrukt: de ervaring van waarden, waarin het subject noodzakelijk, structureel is voorondersteld, hoeft niet haar fundament in het subject zelf te hebben in de keuze of actieve stellingname van dat subject<sup>14</sup>. Weer anders uitgedrukt: het bewustzijn, de ervaring van waarden (waardoor er pas echt waarden zijn), hoeft geen reflexief, actief zelfbepalend bewustzijn te zijn, geen product van het bewustzijn zelf te zijn. Waarde is metafysisch gezien wel een projectie van het subject op de objectieve werkelijkheid (een intendering van waarde "in" die werkelijkheid), maar niet noodzakelijk een door het subject zelf gekozen projectie. We moeten een meer (zelf)bewust waardebesef van een meer onbewust (niet zelf bewust bepaald) waardebesef onderscheiden.

Meestentijds, zou Heidegger zeggen, zijn onze waarden ons juist door "het men" ingegeven, kies je ze zelf niet bewust. Zelfs al zijn die keuzes bewust, dan nog bestaat de mogelijkheid dat we ze maken vanuit bijvoorbeeld het perspectief van Meads gegeneraliseerde ander (wellicht is de autonomie van keuzes uiteindelijk een illusie). In ieder geval is het zo dat de meeste van onze, voor onze identiteit fundamentele, waarden niet zelf gekozen zijn, maar "meegekregen" (bepaalde waarderingen kunnen bijvoorbeeld een kwestie van een soort aangeleerde gewoonte zijn).

Sommige van onze, voor ons zijn fundamentele, waarden kennen we niet eens, zijn niet eens gearticuleerd, zijn we ons niet eens bewust, hangen samen met dingen die we ongemerkt erg belangrijk vinden. Veel van onze waarden "drijven" ons onbewust, zoals Freud heeft laten zien (in zoverre kan men spreken van het "ontdekken", het "leren kennen" van je waarden, van iets wat er al is vóór je "blik" erop, en daarmee eventueel van een zekere cognitivisme met betrekking tot waarden; dit is evenwel een kennen van jezelf, van je eigen dispositie, dus van iets subjectiefs, niet van iets objectiefs).

Vaak blijkt verder dat we onze, voor ons wezen fundamentele, waarden moeilijk kunnen veranderen, zelfs als we dat bewust trachten te doen (waarden zijn wel metafysisch contingent, maar over het algemeen niet inhoudelijk-/empirisch-/practisch-contingent). Onze fundamentele waarden hebben namelijk veel met onze lichamelijke, psychologische en sociale hoedanigheid te maken<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> N.B. met 'inhoudelijke subjectiviteit' bedoel ik hier dus niet 'het persoonlijke perspectief van het subject behelzend', maar de individualiteit van keuze (voor bijvoorbeeld het persoonlijke perspectief of een perspectief dat dat transcendeert).

<sup>15</sup> Dit is mijns inziens een oorzaak van een zekere algemeenheid door verschillende culturen heen van morele waarden en principes (culturen verschillen immers behoorlijk van elkaar, maar de dragers van verschillende culturen, verschillen, in natuurlijk, lichamelijk opzicht, niet wezenlijk), een

Wanneer ik in het voorgaande heb beweerd dat je als subject de waarde van bepaalde dingen in de wereld moet *stellen*, is dit daarom enigszins activistisch uitgedrukt. Het zou de indruk kunnen wekken dat ik bedoel dat het individu altijd zelf bepaalt wat het belangrijk vindt (terwijl dit slechts in een klein percentage van de gevallen zo is). Met 'waarden stellen' bedoel ik vooraleerst 'zich waarden bewust zijn', en dit bewustzijn kan actief/autonoom, passief (volledig door de - bijvoorbeeld sociale- omstandigheden bepaald), of spontaan tot stand zijn gekomen. 'Stellen' heb ik vooral gebruikt om het bewustzijn van waarden af te kunnen zetten tegen 'ontdekken', 'waarnemen', 'kennen', etc. (want waarden emaneren uiteindelijk vanuit het subject, komen niet primair "van buiten" op het subject af<sup>16</sup>).

Vanwege het formele criterium van autonomie voor moraliteit, zijn morele waarden echter niet alleen metafysisch subjectief, maar ook inhoudelijk (morele waarden moet men wel zelf autonoom gekozen hebben). Morele waarden zijn hierdoor en door hun specifieke inhoud een deelverzameling van waarden überhaupt. In verband met morele waarden moeten we, zoals gezegd, spreken van een waardenexistentialisme.

Deze positie wordt door Sartre uitgewerkt in onder meer *L'existentialisme est un humanisme*. Daarin schrijft hij: 'Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider *a priori* de ce qu'il y a à faire', 'L'homme se fait; il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale' (p.66), 'aucune valeur *a priori* ne détermine mon choix' (p.64), 'Nous ne définissons l'homme que par rapport à un engagement' (p.66-7), 'nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même' (p.76). Sartre spreekt van 'la totale liberté de l'engagement', 'je dirai qu'il y a [...] mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi; je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je les veux et déclare qu'elles s'imposent à moi' (p.68). Hij noemt 'la liberté comme fondement de toutes les valeurs' (p.69). In verband met religie: 'si j'ai supprimé Dieu le

---

algemeenheid die door objectivisten abusievelijk als (ideële) universaliteit wordt geduid. Dat er in bijna alle culturen een taboe rust op moorden (te verklaren vanuit een zekere natuurlijke levensdrift), is voor hen bijvoorbeeld een reden om dit te verbinden met een objectieve waarheid, met een universeel geldige waarde (maar: wat zou dat eigenlijk kunnen zijn?). Dat er bepaalde natuurlijke disposities om bepaalde zaken als waardevol te beschouwen aan te wijzen zijn die wellicht praktisch gezien niet te veranderen zijn, wil echter niet zeggen dat deze *theoretisch* gezien noodzakelijk zijn (bovendien: bijvoorbeeld de zelfmoordenaar onttrekt zich aan zelfs de overlevingsdrang). Ik verdedig hier dus niet toch ongemerkt een soort secundaire-kwaliteiten theorie. Men moet onderscheid blijven maken tussen metafysische noodzaak en praktische noodzaak. Metafysische noodzaak gaat op voor secundaire kwaliteiten (gezien een bepaalde metafysica van de werkelijkheid en van het waarnemende subject): als men rood ziet, ziet men ook daadwerkelijk rood. Praktische noodzaak gaat (soms) op voor waarden (indien we menen dat ze noodzakelijk voor ons zijn).

<sup>16</sup> Dit geldt zowel voor waarden die fundamenteel zijn (die je in fundamentele zin drijven), als voor waarden die reflexief zijn (waarden die gebaseerd zijn op identificaties, keuzes uit verschillende opties). Hierbij verwijzen de laatste bovendien naar de eerste.

père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs' (p.73), 'même si Dieu existait, ça ne changerait rien' (p.77)<sup>17</sup>.

Moraliteit moet gebaseerd zijn op een bewuste, vrije keuze/stellingname van het individu (Sartre: men moet ze zelf "uitvinden"), anders is het geen moraliteit te noemen, en niet primair gefundeerd worden in de gemeenschap, God, het geweten, sociale instituties, intersubjectieve systemen van morele regels, etc. (anderen goed doen slechts omdat je bijvoorbeeld gelooft dat de alziende God dat van je verwacht, omdat je daardoor het hemelse rijk zal mogen binnengaan, is geen juiste, morele basis; hetzelfde geldt voor het verlangen naar affirmatie of angst voor straf van de gemeenschap). Moraliteit is daarom ook meer dan het opvolgen van de regels/geboden van de gemeenschap, van de heersende religie<sup>18</sup>. In zoverre moet de ethische persoon dan ook "eigenlijk" zijn, zich vanuit zichzelf en niet vanuit "het men" "ontwerpen"<sup>19</sup>.

Onze identiteit als morele persoon moeten we zelf kiezen, onszelf als het ware als morele persoon creëren (waarbij de existentie, de mogelijkheid van keuze, dus in logische zin voorafgaat aan de essentie, aan wat je van jezelf maakt in dit opzicht; de stellingname is primitief voor de inhoud, de moraliteit van je identiteit; door de ethische waardering, de ethische zelfinterpretatie "ontstaat" het ethische zijn). Ik moet ervoor kiezen om een ethische persoon te zijn, iemand met een morele dispositie, ik moet zelf bewust iemand willen zijn die met het welzijn van de ander rekening probeert te houden (als er geen sprake is van een keuze voor de eigen identiteit, heeft die identiteit geen moreel gehalte; moraliteit vooronderstelt

<sup>17</sup> Als God bestaat en Hij zou uiteindelijk het ethisch goede bepalen, dan nog is (ethische) waarde in het bewustzijn (van God, gezien als een soort supersubject) te situeren en is die waarde in een (numeriek) ander (of zijn eigen) bewustzijn te verwerpen (door het stellen van bijvoorbeeld alternatieve waarden). "Gods waarden" zouden een "sociale" moraal opleveren (geen individuele, autonome, zoals het zou moeten zijn). Wij geloven over het algemeen (in een bepaalde theoretische naïviteit) in onze waarden als zijnde absoluut (dit is in ieder geval een sterke menselijke neiging), alsof er een laatste instantie (iets buiten onszelf, bijvoorbeeld "God") is die die waarden als absoluut stelt en die controleert of jij je wel aan die waarden houdt. Kundera spreekt in *The unbearable lightness of being* (London 1995) van 'the category of people who live in the imaginary eyes of those who are not present. They are the dreamers' (p.263).

<sup>18</sup> Kant betoogt in de *Kritik der praktischen Vernunft* (aan de hand van een tabel in §8) dat een fundering van moraliteit op iets anders dan de zichzelf bepalende rationele wil (opvoeding, de sociale conditie, gevoel, ideeën van perfectie, "Gods wil") niet juist kan zijn (de grootste misdaden tegen de menselijkheid zijn immers vaak in naam van God, het volk, de utopie, etc. gepleegd). Erbij-willenhoren is bijvoorbeeld vaak juist een bron van geweld tegenover "anderen", *outsiders*, zij die niet tot de (morele) gemeenschap behoren (de identiteit van een groep wordt vaak ten dele gedefinieerd door hen die er buiten vallen). Al is de individuele wil natuurlijk ook niet altijd een goede wil.

<sup>19</sup> Gerald Dworkin stelt hier tegenover (in *The Theory and Practice of Autonomy*): 'the claim that all obligations are self-imposed does not fit the moral facts' (p.42). Mijns inziens is 'morele feiten' echter een inconsistent begrip (in ieder geval verwarrend).

ook op dit vlak autonomie<sup>20</sup>).

Ethische identiteit is een door en door reflexieve identiteit, een ten dele zelfbewust gekozen identiteit (moet dat zijn). Iedere dag weer moet ik mezelf als ethische persoon (bovendien als iemand die een ethische identiteit *door de tijd heen* wil hebben) interpreteren, scheppen, mijzelf aan ethische waarden committeren, voor de ethische stellingname kiezen (en als ik dat iedere dag doe ben ik pas echt een ethische persoon)<sup>21</sup>. Omdat de individuele morele wil (waarin moraliteit gesitueerd moet worden) en de daarmee samenhangende zelfinterpretatie (de daarmee samenhangende waardenstelling) beiden uiteindelijk bewustzijn zijn, en daarom wezenlijk temporeel/momentaan van aard, is ook uiteindelijk morele kwaliteit een tijdelijke zaak (en derhalve moet moraliteit bijvoorbeeld niet primair in het karakter gesitueerd worden).

Hiermee wil ik niet verdedigen dat autonomie/reflexiviteit op zich een morele waarde zou zijn (dat is zij slechts afgeleid, als mogelijksvoorwaarde voor moraliteit). Autonomie is slechts een *formeel criterium* voor moraliteit. Ik wil verder geen moreel rationalisme à la Kant of Gewirth verdedigen, maar, zoals gezegd, veeleer een moreel existentialisme (waarden stellen heeft als primitieve, ongefundeerde, "niet-rationele" te noemen bezigheid ook iets paradoxaals: je weet dat er geen laatste fundament voor te geven is, maar toch geloof je erin, neem je aan dat het juist is wat je doet, met Ricoeur: "attesteer" je dat jouw waarden de

---

<sup>20</sup> Gertrud Nunner-Winkler ziet op basis van empirische studies ook een historische ontwikkeling in de richting van meer "morele (rationele) autonomie" (zie 'Devices for identity maintenance in modern society', in Musschenga, *The Many Faces of Individualism*). Van het deontologische opvolgen van morele regels ('waarom moet dit?', 'omdat het zo hoort' -alsof er iets verstandigs achter zit) gaan we steeds meer naar het hanteren van meer consequentialistische principes, principes die we persoonlijk kunnen begrijpen, argumentatief als juist kunnen beoordelen. Morele oordelen worden in die zin steeds individueler, rationeler en autonomer (en zo zou het dus mijns inziens ook moeten zijn). Dit zouden we ook als een zoeken naar authenticiteit (naar "eigenlijkheid") kunnen kenschetsen. Doordat aan "morele zelfstijling" steeds meer belang wordt gehecht, is er meer ruimte voor ethisch pluralisme. Mijns inziens moet er echter in de ethiek een universele kern (op een descriptief niveau, omdat 'evaluatieve universaliteit' een betekenisloze notie is) overblijven (dit heeft paradoxaal genoeg juist te maken met mijn situering van ethiek in het individu dat het andere individu kan ontmoeten). (Morele) Autonomie (het *commitment* aan voor mij *begrijpelijke* ethische principes) wordt door Nunner-Winkler zelfs als een mogelijksvoorwaarde voor een gevoel van identiteit in de postmoderne conditie (van snelle veranderingen, waarin vaststaande ethische kaders zijn weggevallen) beschouwd.

<sup>21</sup> Ricoeur ziet de *maintien de soi* die het ethische zelf bereikt in zijn ethische *commitment* (op basis van *attestation*) niet als een idem-, maar als een ipse-identiteit, als een door het subject zelf gestelde identiteit (tegenover anderen die mij verantwoordelijk kunnen blijven houden voor mijn daden), een zelfinterpretatie: 'Ce maintien de soi-même [est] irréductible à toute persistance empirique' (*Soi-même comme un autre*, p.343). Ikzelf zou zeggen: het ethische zelf ontstaat door het stellen van ethische waarden (dat puur een bewustzijnszaak is) en is daarmee wezenlijk temporeel.



juiste zijn<sup>22</sup>). We kunnen allerlei redenen, ook zeer rationele, aandragen om moreel te zijn, maar geen van allen is doorslaggevend. Uiteindelijk is het een kwestie van (metafysisch contingente) keuze, en de inhoud van die keuze -die over het algemeen een basis heeft in een bepaald *gevoel* voor de ander (het gevoel van het belangrijk-zijn van andermans welzijn), in het besef dat die ander net als jij een bewuste persoon is die kan lijden en zich goed kan voelen- bepaalt of je als moreel of niet *gelabeld* kunt worden (of je jezelf als ethisch "in het bestaan roept"). Dit wil overigens niet zeggen dat rationaliteit niet een oorzaak van de morele stellingname kan zijn. Echter: moreel-zijn moet niet primair vanwege rationaliteit nagestreefd worden, maar omwille van de ander<sup>23</sup>.

Hier komt echter weer mijn eerdere kritiek op Sartre, op Sartres radicale decisionisme (zie deel III), om de hoek kijken. Sartre stelt dat alle ervaring van waarde het gevolg is van bewuste keuze (of dat zou moeten zijn). Echter: ook bewuste, individuele keuze/stellingname kan niet ongegrond of ongeconditioneerd zijn (dan zou ze immers willekeurig zijn), verwijst naar een (niet door het subject zelf gekozen) motivationele basis (naar fundamentele waarden), een basis die ook haar fundamentele of oorzaken heeft (het autonome subject is uiteindelijk een ingebed en ten dele vóórgegeven subject, ook bewuste keuze heeft een context en een voorgeschiedenis; met Heidegger: een keuze is *geworpen* ontwerp). Als de keuze van waarden een soort *free-floating commitment* zou zijn, is er geen sprake van een keuze, maar van willekeur. Anders uitgedrukt: de projectie van morele waarden op de objectieve werkelijkheid (in casu het verbinden van belangrijkheid met het welzijn van de ander) heeft haar waarom en waardoor, haar redenen, haar fundamentele. De keuze voor moraliteit moet, als zodanig, gebaseerd zijn op een

---

<sup>22</sup> 'Cette évidence expérientielle est la nouvelle figure que revêt l'*attestation*, quand la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir' (p.211).

<sup>23</sup> De vraag '*why be moral?*' (waarom zou de onzichtbare uit Plato's *Republiek* ethisch handelen? welke redenen zou hij daarvoor überhaupt nog kunnen hebben?) heeft dan ook mijns inziens geen ander antwoord dan: omdat je het zelf wil, omdat je voor jezelf het moreel-zijn belangrijk vindt (er zijn mijns inziens geen het subject transcenderende, doorslaggevende rationele argumenten voor een positief antwoord te geven). Of het goed/belangrijk (voor je) is om moreel te zijn, hangt af van je stellingname, dat wil zeggen van het feit of je (al) moreel bent, en dat is uiteindelijk een *mogelijkheid* (voor sommigen is het immers totaal niet belangrijk ethisch met anderen om te gaan). David Gauthier stelt in dit verband: 'The individual who needs a reason for being moral which is not itself a moral reason cannot have it' (zie Beauchamp, *Philosophical Ethics*, p.95). Men zou zelfs kunnen stellen: iemand die in laatste instantie een (niet-morele) reden nodig heeft om moreel te zijn, kan het al niet meer zijn. Ethiek is voor mensen die voor ethiek zijn (zoals filosofie voor mensen is die voor filosofie zijn, om met Patricia de Martelaere te spreken). In zoverre ben ik het eens met Zygmunt Bauman wanneer hij in *Postmodern Ethics* stelt: 'The moral self is [...] a self with no foundation. To be sure, it has its moral impulse as the ground on which to stand -but this is the only ground it has' (p.62), 'it [moraliteit, HH] does not serve any purpose outside itself' (p.124). Bauman wil een "'unprincipled" morality, a morality without foundations' (p.32).

motivationale basis die aan die keuze voorafgaat en die deze keuze "drijft".

Met betrekking tot het ethische zijn kan men niet van volledige *creatio ex nihilo* spreken, al lijken we dat in onze morele praxis soms wel te vooronderstellen<sup>24</sup>. Al ontstaat het ethische zijn pas door een autonome keuze, de autonome keuze verwijst naar een bepaalde gegevenheid, naar dat wat autonoom kiest<sup>25</sup>. De autonomie die een mogelijkhedenvoorwaarde voor moraliteit genoemd kan worden, is ook hier dus weer fundamenteel beperkt, verwijst noodzakelijk naar (vooronderstelt zelfs) gegevenheid, passiviteit (radicale vrijheid bestaat niet).

In verband met morele identiteit kunnen we stellen dat de ethische persoon zichzelf door de morele stellingname *als* ethisch in het bestaan roept<sup>26</sup>. Maar natuurlijk ontstaat daardoor niet dat deel van de persoon dat moreel stelling neemt en kan nemen, dat zichzelf als ethisch in het bestaan roept/kan roepen. Het contingente mogelijkheden-karakter van de persoon, dat deel van de persoon waarin moraliteit gesitueerd moet worden (moraliteit is immers een *mogelijke* keuze; bovendien kunnen we stellen dat de ethisch-ideale identiteit als ideaal een mogelijkheid is), is weer als een oppervlakteverschijnsel te omschrijven ("de substantie van de persoon" kiest die persoon niet zelf, dus ook niet de morele persoon). Je kunt wel van alles van jezelf "maken", maar dat in slechts beperkte mate. De morele keuze maakt wel de moraliteit van de persoon, maar niet de gehele persoon zelf, niet dat wat moreel kiest (de autonome keuze van morele waarden vooronderstelt al op een fundamenteeler niveau het hebben van waarden). Zoals gezegd in deel III verwijst de autonome keuze naar fundamentele waarden, naar een fundamenteel zelf, naar een prealabele praktische subjectiviteit.

Onverlet blijft echter dat moraliteit autonomie, een bewuste, autonome stellingname, vooronderstelt, dus dat we in dit opzicht op een zeker niveau van waarden-existentialisme kunnen en moeten spreken (een waardenexistentialisme dat echter wel de relativiteit en beperktheid van autonomie erkent, dat niet zo radicaal is als

<sup>24</sup> We loven immers soms de morele persoon en we laken de immorele persoon in absolute zin, schrijven ze soms volledige verantwoordelijkheid toe voor hun keuzes, alsof ze die keuzes geheel zelf bepalen. Maar toch is hier sprake van *moral luck*, vanwege de vóórgegevenheid van dat wat (voor het één en niet voor het ander) kiest. Wat is uiteindelijk het ik dat voor (im)moraliteit kiest? wat be- of veroordelen we hier eigenlijk?

<sup>25</sup> Sartre lijkt steeds een metafysisch waardenindividualisme ('waarden zijn noodzakelijk waarden voor een zich die waarden bewust zijnd individueel subject') met een meer inhoudelijk (en bovendien normatief geladen) radicaal waarden-individualisme ('al onze waarden worden uiteindelijk door het subject gekozen of moeten door dat subject worden gekozen') te verwarren (het subject schept in metafysische zin wel waarden, maar niet noodzakelijk in empirische zin). Daarnaast is Sartres these dat de keuze van de inhoud van moraliteit volledig vrij zou zijn in zekere zin onjuist: 'moraliteit' heeft immers een min of meer bepaalde intersubjectieve betekenis, heeft bijvoorbeeld over het algemeen betrekking op menselijke interactie, op "het goede leven".

<sup>26</sup> In dit *specifieke* opzicht zou Sartre gelijk hebben, wanneer hij stelt dat 'l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait' (p.30).

bij Sartre<sup>27</sup>). Moraliteit moet daarom primair in het stellingnemende subject, in de individuele wil gesitueerd worden, het moet het morele zelf gaan om het welzijn van de ander als doel van zijn handelingen, omdat hij dat zelf(-bewust) *vanuit zichzelf* wil. Echter: "vanuit zichzelf" verwijst hier weer noodzakelijk naar een bepaalde gegevenheid. Het blijft daarom bijvoorbeeld mogelijk dat de bewuste keuze om het welzijn van anderen te bevorderen uiteindelijk berust op zo iets als Nietzsches *Wille zur Macht*, bijvoorbeeld de zucht naar erkenning van anderen, naar superioriteit, etc. Maar daarmee is moraliteit nog steeds op een bepaald, bewust niveau mogelijk, daar de ethische keuze uiteindelijk bewustzijn is en als autonoom bovendien op het niveau van het zelfbewustzijn speelt en niet op het niveau van de onbewuste oorzaken van dat zelfbewustzijn/die keuze.

#### 10.4 Discussie

Ik geloof dat mijn (meta-ethische<sup>28</sup>) definitie van moraliteit ('iemand is moreel, heeft morele waarden, dan en slechts dan als hij normaalgesproken de bewuste intentie heeft met het welzijn van anderen rekening te houden', 'het moreel goede is het, autonome, nastreven van het rekening houden met andermans welzijn') overeenstemt met de kern van onze morele intuïties (over wat het morele behelst en zou moeten behelzen)<sup>29</sup>. Daarnaast is het mijn persoonlijke overtuiging (mijn eigen evaluatieve stellingname) dat dit aangeeft wat moraliteit inhoudt en zou moeten inhouden (de juistheid van een beschrijving van moraliteit kan dus weer zowel zuiver descriptief als evaluatief begrepen worden; als er een universele kern van 'moraliteit' is aan te wijzen, is deze universeel door *empirische* algemeenheid, niet door universele *ideële* geldigheid).

Dit laat onverlet dat we natuurlijk te allen tijde andere invullingen van 'moraliteit' kunnen bedenken (binnen zekere grenzen, daar 'moraliteit' immers een algemene term is binnen een historisch gesitueerd discours). In de geschiedenis heeft de inhoud van 'het goede' ook inderdaad een evolutie doorgemaakt. In alle culturen zijn er echter noties te vinden die het belang uitdrukken van het rekening houden met anderen. De (autonome) wil om met andermans welzijn rekening te

<sup>27</sup> Vandaar dat een adequate (morele) waardentheorie een combinatie moet zijn van een waarden-existentialisme en waardentheorieën als die van Watson, Taylor en Cuypers (zie deel III).

<sup>28</sup> "Meta-ethisch", want het is één ding om descriptief het morele van het niet-morele te onderscheiden en een ander ding om moraliteit belangrijk te vinden (om moreel stelling te nemen, om moreel-evaluatief te oordelen). Een ethische theorie stelt bepaalde waarden, een meta-ethische theorie geeft aan wat *mogelijk* ethische waarden zouden kunnen zijn, waarvan het subject zelf uit moet maken of het voor hem een *geldige* theorie is, of ze overeenstemt met zijn eigen persoonlijke (evaluatieve) invulling van 'moraliteit'.

<sup>29</sup> Of het criterium van *other-regardingness* voor alle ethiek opgaat, is overigens voor discussie vatbaar (zie bijvoorbeeld Beauchamp, *Philosophical Ethics*, p.19-20). Niettegenstaande dit feit vat mijn definitie mijns inziens toch de kern van wat wij ethiek noemen (zoals ze er altijd al in historische tijden is geweest), van wat ethiek voor ons behelst (zeker in geïndividualiseerde samenlevingen als de moderne westerse, waarin ik en de ander als fundamenteel op zich staand worden beschouwd).

houden (dan wel te bevorderen) lijkt me als een soort ideaal te beschouwen dat in de ethiek voorondersteld is als een soort "werkzame horizon"<sup>30</sup>.

Het is in ieder geval een definitie die goed past bij onze *condition humaine* of "*condition consciente (corporelle)*". Door die conditie doen zich steeds weer fundamentele situaties voor (waarin ik bewuste anderen ontmoet), waarin ik verschillende fundamentele keuzes kan maken (attitudes, levenshoudingen kan aannemen). In zoverre zou ik mijn definitie van moraliteit een zeer realistische willen noemen<sup>31</sup> (één die goed past bij de metafysica van de werkelijkheid, van de fundamentele situatie, bij onze werkelijkheid waarin er sprake is van een meervoud aan fundamenteel op zichzelf staande subjecten<sup>32</sup>). Daarom zou ik deze definitie, indien ze in sommige gevallen niet zou overeenstemmen met bepaalde intuïties (die we over het algemeen met betrekking tot het morele hebben), revisionistisch, stipulatief willen doorvoeren als *de* definitie van moraliteit. Het is een definitie waarmee we scherp en op adequate wijze het morele gehalte van motivaties/handelingen kunnen aangeven (en daarmee dus wat voor soort motivaties/handelingen het moreel gezien zijn)<sup>33</sup>.

Gezien het realistische en abstracte karakter van mijn definitie (van mijn weergave van moraliteit), heeft moraliteit bepaalde universele componenten. De fundamentele situatie en de mogelijkheid van een fundamentele ethische stellingname daarin zijn universeel (morele waarden zoals door mij gedefinieerd zijn voor ieder, excentrisch, subject mogelijke waarden, mogelijk te realiseren/actualiseren waarden). De autonome morele intentie is een algemene mogelijkheid. Bovendien is het doel van moraliteit welzijn, andermans welzijn, iets algemeen (ieder heeft over het algemeen een al dan niet duidelijke invulling van 'welzijn' en tracht het na te streven; het ondervinden van welzijn is een algemene bewustzijnsmogelijkheid die samenhangt met een algemene bewustzijnsstructuur).

Voor een definitie van moraliteit als de mijne hoeven we dan ook niet te refereren aan historisch gesitueerde gemeenschappen. Hierdoor kunnen we uitspraken doen over moreel goed en kwaad die het (empirische) niveau van context-afhankelijke geldigheid overstijgen. Dit maakt kritiek op immorele "morele" gemeen-

<sup>30</sup> Men zou kunnen stellen dat mijn omschrijving van moraliteit (als bewuste keuze) te veel van mensen eist, niet "psychologisch-realistisch" is. Moraliteit is echter een ideaal dat men moet trachten te realiseren. Een ethische theorie is geen empirische theorie (of zelfs maar een filosofische, al geldt dit niet noodzakelijk voor een meta-ethische theorie). Bauman (*Postmodern Ethics*): '*The moral self is a self always haunted by the suspicion that it is not moral enough*' (p.80), '*It is not easy to be a moral person*' (p.182).

<sup>31</sup> N.B. hiermee doel ik natuurlijk niet op een waardenrealisme.

<sup>32</sup> Deze metafysica is geen moderne westerse uitvinding, al is het individualisme (de nadruk op het belang van het individu, van individualiteit) dat wellicht wel.

<sup>33</sup> Als moraliteit voor ons belangrijk is, is het ook belangrijk deze term te preciseren. De betekenis van 'moraliteit' blijft echter vaak vaag, onderbepaald, op het niveau van niet geheel gearticuleerde intuïties steken. Het betekenisvolle van deze intuïties moet behouden blijven, maar de vaagheid ervan moeten we kwijtraken.

schappen mogelijk. Hiermee wil ik de humeaanse, communitaristische neiging van de hedendaagse filosofie om de fundamenteën van de ethiek in historisch gesitueerde gemeenschappen te zoeken (om moraliteit volledig als sociale constructie op te vatten) tegengaan (te sterk particularistische en historicistische visies op ethiek maken het onmogelijk kritiek op (im)morele gemeenschappen te hebben). Het ethische transcendeert door zijn mogelijke algemeenheid en subjectiviteit het niveau van het intersubjectieve.

Zoals gezegd kan echter het descriptieve aspect van moraliteit wel een algemene inhoud worden gegeven, maar niet het evaluatieve (met betrekking tot het evaluatieve heeft het geen zin over ideële universaliteit te spreken). Je kunt, zoals ik heb gedaan, descriptief moraliteit in zijn algemeenheid definiëren (omschrijven wat moraliteit descriptief inhoudt), maar niet stellen dat het objectief gezien belangrijk is om ethisch te zijn, om ervoor te kiezen met andermans welzijn rekening te houden (dit is een kwestie van individuele stellingname, van een individueel als van waarde bewust zijn; zoals gezegd bestaat "objectieve belangrijkheid" helemaal niet)<sup>34</sup>. Je kunt een universele mogelijkheid voor de invulling van 'morele waarden', dus voor ieder *mogelijke* morele waarden, aangeven, zonder te stellen dat ieder ze *moet actualiseren* (dit valt immers niet absoluut te stellen).

Anders uitgedrukt: de descriptie kan universeel/ideeel-algemeen zijn, de evaluatie is altijd relatief aan concrete waarderende subjecten. Er zijn geen absolute, op zichzelf staande ethische waarheden (moraliteit is daarmee, binnen zekere grenzen, wat je ervan maakt, heeft een zeker mogelijkheidskarakter). Je kunt wel een (morele) waarde als absoluut stellen (als bijvoorbeeld hoogste waarde zien), maar dit blijft altijd relatief aan jezelf: in jouw werkelijkheid (van waarden) is het een absolute (de hoogste) waarde, in de werkelijkheid van de ethische persoon is het morele zijn (de waardering van andermans welzijn) de hoogste (of in ieder geval een zeer belangrijke) waarde. Het beste, *ethisch gezien*, wat we kunnen bereiken is een subjectieve algemeenheid in *empirische* zin, niet in ideële zin, met betrekking tot ethische waarden, nooit een van subjecten onafhankelijke, evaluatieve, universaliteit (daar dit een inconsistente notie is)<sup>35</sup>. Niet ieder vindt hetzelfde schilderij

<sup>34</sup> Overigens zit hier weer een zekere dubbelzinnigheid in ons taalgebruik die met betrekking tot waarden, door het niet goed scheiden van gerealiseerde en mogelijke waarden, steeds weer terugkomt (en die het denken op het verkeerde been kan zetten): het waarde hechten aan het ethische zijn is immers hetzelfde als ethisch zijn, en dat is, als we mijn definitie gebruiken, weer hetzelfde als de waardering van andermans welzijn (er is hier geen sprake van een tweede of hogere orde waardering, deze valt namelijk samen met een eerste orde waardering; iets dergelijks geldt voor een -objectivistische- uitdrukking als "het belangrijk vinden van bepaalde waarden"). De waardering (de actualisering van mogelijke waarden) is hier, zoals steeds, primitief.

<sup>35</sup> Voor de ethische persoon is het belangrijk dat ook andere mensen ethisch zijn, daar voor hem het welzijn van anderen het doel is, en dit welzijn is (ook) afhankelijk van de moraliteit van anderen. De ethische persoon weet, wanneer hij in de waarheid van het metafysische waardensubjectivisme gelooft, dat zijn waarden relatief zijn, maar hoopt tegelijkertijd dat anderen ook het belang van moraliteit "inzien".

mooi of zou het zelfs maar objectief mooi moeten vinden<sup>36</sup>. De kritiek op "immorele" gemeenschappen is daardoor altijd relatief aan een bepaalde fundamentele (evaluatie) stellingname omtrent wat ethisch (van waarde) is (vandaar dat we ook in verband met ethische, evaluatieve, kritiek niet van waarheid of van absolute geldigheid kunnen spreken)<sup>37</sup>.

Bovendien kunnen we stellen dat mijn eigen descriptieve invulling van moraliteit een *mogelijke* (evaluatie) invulling is (die samenhangt met een *mogelijke* associatie van waarde met een bepaald soort object, in casu andermans welzijn), dat er heel andere descripties van moraliteit mogelijk zijn, dus dat mijn descriptie ook relatief is. Men kan bovendien betogen dat de door mij gegeven definitie van moraliteit onjuist is, bijvoorbeeld omdat het niet in alle gevallen ethisch is om met andermans welzijn rekening te houden of omdat de definitie een te smalle, te arme, te simplistische invulling van moraliteit is, niet alle morele fenomenen weet te incorporeren. Met deze mening hangen alternatieve, mogelijke, definities van moraliteit samen die moraliteit in bepaalde gevallen met waarderingen van andere objecten dan het welzijn van de ander in verband brengen. De associatie van (mogelijke) waarde met een bepaald object is echter contingent, zodat de (on)juistheid van mijn eigen definitie, en van andere, alternatieve definities, relatief is.

Wat ik evenwel simpelweg heb willen zeggen is: 'zo kun je het best (gezien algemeen voorkomende intuïties omtrent wat moraliteit inhoudt en wat ethisch belangrijk is) moraliteit in zijn algemeenheid definiëren en daaruit volgt, gezien die definitie, wat het ethisch goede is, wat voor de ethische persoon belangrijk is/moet zijn' (willen wij hem het *label* ethisch kunnen geven). Mijn descriptie is een descriptie in universele termen geworden. Mijn positie is daarmee descriptief als universalistisch te betitelen (zo men dit zou willen), evaluatief als (radicaal) relativistisch/pluralistisch.

We kunnen nu ook aangeven waarin, gezien mijn stipulatieve definitie van ethiek, de deelwaarheid van verschillende normatief-ethische stromingen als het consequentialisme, de deontologie en de deugdenethiek is gelegen (dit primair om mijn eigen visie op moraliteit duidelijker te maken, niet in eerste instantie om een eeuwenlange discussie voor eens en altijd op te lossen).

Als een ethische handeling een handeling is vanuit de (autonome) *intentie* om

<sup>36</sup> Men heeft het wel eens over de rationaliteit van bepaalde waarden: men zou deze waarden moeten hebben omdat... De reden om bepaalde waarden aan te *moeten* hangen verwijst echter weer naar waarden (en daarmee naar een waardenstellend subject).

<sup>37</sup> Van sommige morele systemen kunnen we wel laten zien dat ze niet-te-rechtvaardigen schade voor bepaalde (soorten) individuen opleveren en dus, gezien mijn definitie van moraliteit, immoreel (of eventueel amoreel) genoemd kunnen worden (historisch gezien blijkt dit ook zo te werken: bijvoorbeeld de slavernij die eerst werd geaccepteerd, werd afgeschaft op basis van het principe dat de ene mens niet hoeft te lijden voor het gemak van de ander). Maar de geldigheid van deze kritiek hangt af van het (evaluatief geladen) geloof in de geldigheid van mijn definitie, in de waarde van andermans welzijn.

met het welzijn van de ander rekening te houden (dan wel te bevorderen), gaat het dus wat betreft het morele gehalte van een handeling om de basale *motivatie* of *intentie* van waaruit de handeling is voltrokken, om de *geïntendeerde* consequenties voor de ander, en niet, zoals het consequentialisme meent, primair om de werkelijke consequenties (een handeling met goede consequenties, voltrokken vanuit onethische intenties is toch niet ethisch)<sup>38</sup>.

Het gaat er dus primair ook niet om, zoals deontologen menen, dat het een bepaald type handeling is, dat het een handeling is die vanuit een principe, een plicht, wordt voltrokken<sup>39</sup>. Het gaat erom dat we de handeling voltrekken vanuit een *bepaald* principe, door de *inhoud* van dat principe (dat zegt dat we rekening moeten houden met het welzijn van de ander, willen we moreel zijn). Met Kant: het enige waarlijk goede is een goede wil (een goede intentie, de juiste motivatie), pas afgeleid kunnen handelingen "goed" genoemd worden<sup>40</sup>.

In zoverre bevat ook de deugdenethiek een zekere waarheid: het gaat (ook) om de persoon die handelt, of hij "deugdzaam" is, de juiste intentie heeft<sup>41</sup>. Alleen kan het niet zo zijn dat een morele handeling gedefinieerd moet worden, zoals Aristoteles deed, als een handeling die door een deugdzame persoon zou worden voltrokken: ook deugdzame mensen kunnen immers bij tijd en wijle (in ieder geval in theorie) immorele gedachten of neigingen hebben<sup>42</sup>, immoreel handelen (al

<sup>38</sup> Daarnaast kunnen we tegen bijvoorbeeld het utilisme betogen dat het om het welzijn van ieder individu *in zijn eigenheid* gaat (omdat ieder in principe een ander kan zijn die ik kan ontmoeten), dat dus individuen niet inwisselbaar zijn (en dat dus bijvoorbeeld slavernij van een minderheid ten behoeve van het welzijn van een meerderheid niet te rechtvaardigen valt). De intersubjectiviteit is er uiteindelijk slechts voor en door subjecten. "Het welzijn van de gemeenschap" is er slechts door het welzijn van haar leden (vandaar dat het rechtvaardigen van het niet eerbiedigen van de rechten van het individu onder verwijzing naar "het welzijn van de gemeenschap" mijns inziens boosaardig is).

<sup>39</sup> Kant stelt bijvoorbeeld in de *Kritik der praktischen Vernunft*: 'Das wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme' (p.191).

<sup>40</sup> Het verschil tussen mijn kantiaanse visie op moraliteit -"kantiaans" vanwege de situering van moraliteit in de wil van het subject- en Kants eigen visie is er, naast in het deontologische aspect, in gelegen dat bij mij de ander doel is omdat hij (net als ik) verschillende mates van welzijn kan ondervinden, en bij Kant vanwege diens potentiële vrijheid (de vrijheid als hoogste doel van de natuur), vanwege zijn rationele natuur, vanwege diens mogelijke morele autonomie. Autonomie is mijns inziens echter een *mogelijk* aspect van welzijn, niet een noodzakelijk of het belangrijkste aspect daarvan.

<sup>41</sup> Ook het utilisme en de deontologie vooronderstellen overigens een bepaalde deugdzaamheid. Het eerste de deugd van het nastreven van het algemeen belang (van het grootste geluk voor allen), de tweede van het de regels willen opvolgen (van "plichtsbef"). Deze vormen van deugdzaamheid zijn mijns inziens niet de juiste, daar het primair moet gaan om de deugd van het rekening willen houden met het welzijn van de concrete, individuele ander in zijn eigenheid.

<sup>42</sup> Waarbij me dat nog niet eens zo slecht lijkt. Pas als je eraan toegeeft, op basis daarvan handelt ga je echt in de fout (de morele persoon kiest, ondanks eventuele niet-morele neigingen, toch voor moraliteit). In zoverre blijft de handeling (de intentie om de handeling daadwerkelijk uit te voeren) wel noodzakelijk om echt morele kwaliteit te kunnen toekennen, waarbij het dus echter wel primair

zullen ze daar over het algemeen niet toe geneigd zijn) of soms amoreel bezig zijn (bijvoorbeeld egocentrisch zijn, bijvoorbeeld slechts gericht zijn op hun eigen deugdzaamheid). Er is geen direct oorzakelijk verband tussen karakter (deugdzaamheid) en (deugdzame) keuzes. Daarnaast is het bij deugdenethiek altijd de vraag wat 'deugdzaamheid' precies inhoudt of zou moeten inhouden.

Morele kwaliteit ligt primair in de wil, niet in het zelf (pas afgeleid kan zij met het zelf verbonden worden doordat de wil noodzakelijk de wil van een zelf is; de noties 'morele dispositie' en 'moreel zelf' zijn daarmee in wezen overdrachtelijk). Morele kwaliteit is primair gelegen in de intentie die de handelende persoon heeft in *concrete* ontmoetingen met de ander (waardoor men ethisch gezien nooit "klaar" en "af" is, er geen "morele vakantie" mogelijk is, moraliteit "onverzadigbaar" is, uiteindelijk iets momentaans is).





## Hoofdstuk 11: De fundamentele andersheid van de ander

*El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve.*

*Het oog dat je ziet is geen  
oog omdat jij het ziet;  
het is een oog omdat het jou ziet.*

*No es el yo fundamental  
eso que busca el poeta  
sino el tú esencial.*

*Het is niet het fundamentele ik  
dat wat de dichter zoekt  
maar het wezenlijke jij.*

*Dijo otra verdad:  
busca el tú que nunca es tuyo  
ni puede serlo jamás.*

*Hij zei nog een waarheid:  
zoek het jij dat nooit van jou is  
noch het ooit wezen kan.*

Antonio Machado, *Proverbios y Cantares* (eigen vertaling)

### 11.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik laten zien hoe het mogelijk is dat het zelf een ervaring kan hebben van de bewuste ander (als een subject dat kan lijden, een bepaalde invulling van 'welzijn' kan hebben, gelukkig kan zijn, etc.). Met andere woorden: ik wil laten zien hoe het mogelijk is dat wij ons de bewuste ander *als* bewuste ander bewust kunnen zijn, ik wil laten zien wat deze mogelijkheid constitueert (deze mogelijkheid is een constituerend moment van de morele persoon, voor wie het primaire doel van handelen immers het welzijn van de ander is<sup>1</sup>. Pas door bewustzijn van de bewuste ander is de fundamentele situatie mogelijk en daardoor pas fundamentele keuzes -voor moraliteit, a- of immoraliteit- in die situatie). Bij deze vraag spelen zowel ontologische kwesties (wat constitueert andermans fundamentele ander-zijn?) als kentheoretische (hoe is mijn ervaring van de bewuste ander mogelijk? welke kenvermogens constitueren die mogelijkheid?).

Het probleem met betrekking tot mijn ervaring van de bewuste ander is erin gelegen dat ik het lichaam van die ander wel (objectief) kan waarnemen, maar dat zijn bewustzijn voor mij niet direct toegankelijk is. Anders uitgedrukt: ik kan niet direct uitmaken of het lichaam dat ik waarneem wel een *bewust* lichaam is ("een bewustzijn in zich bergt"). Ik objectiveer in mijn waarneming de ander in eerste instantie, maar daarbij gaat andermans onherleidbare subjectiviteit (*dat* hij bewustzijn heeft) verloren.

Met dit probleem is ook de principiële onoplosbaarheid van het vraagstuk van kunstmatige intelligentie verbonden. Als we ooit een computer kunnen bouwen die ons op overtuigende wijze vertelt dat hij bewustzijn heeft (dat wil zeggen bijvoor-

---

<sup>1</sup> Nogmaals: hieruit volgt niet dat (het welzijn van) de ander "intrinsieke waarde" zou hebben, die waarde is er alleen bij de gratie van het waardstellende, ethische, subject.

beeld een computer waarvan we denken er echt mee te kunnen communiceren), dan nog is dit op zich geen doorslaggevend bewijs daarvoor dat hij zich echt dingen bewust is. Er is uiteindelijk überhaupt geen mogelijkheid om uit te maken of het wel echt zo is, of "er" wel echt sprake van bewustzijn is (het eventuele bewustzijn van de computer zou immers enkel en alleen *zijn* bewustzijn zijn en voor andere bewuste subjecten niet direct toegankelijk).

Radicaal gesproken kunnen we stellen dat het solipsisme (in alle gevallen "*voor mij*") een principieel onweerlegbare mogelijkheid is: er is immers geen mogelijkheid om de onmogelijkheid van deze optie te bewijzen. Want alles wat we uiteindelijk hebben is ons eigen bewustzijn van, naar wij aannemen, de objectieve wereld en de (bewuste) anderen daarin (en in dat bewustzijn is ons noch het "*Ding an sich*" van die wereld direct gegeven -hetgeen overigens tegelijkertijd een ontologisch idealisme onweerlegbaar maakt- noch andermans bewustzijn). Altijd bestaat (vanuit mezelf geredeneerd) de theoretisch onweerlegbare mogelijkheid dat het leven slechts een/"mijn" droom is, al ga ik over het algemeen niet van die optie uit (want de gedachtenconstructie van het solipsisme is contra-intuïtief en past niet erg goed bij onze dagelijkse praktische *Lebenswelt*)<sup>2</sup>.

Hoe kan het echter zo zijn dat ik mij de ander die ik objectief waarneem toch altijd al als een bewuste ander bewust ben (en hem als zodanig tegemoet treed), ook al is zijn bewustzijn in eerste instantie niets voor mij? Hoe kan het zo zijn dat ik bijvoorbeeld zijn gebaren en taaluitingen automatisch als *betekenisvolle* gebaren en taaluitingen opvat (waarbij ik dus een reflexief-bewust subject vooronderstel dat zijn gevoelens of gedachten middels die gebaren en taaluitingen wil uitdrukken, dat wil communiceren)?

In het nu volgende zal ik twee benaderingen van deze problematiek behandelen die mijns inziens complementair zijn.

Als eerste wil ik Husserls uitwerking van een oplossing voor het probleem van de intersubjectiviteit geven. Hij laat zien hoe mijn ervaring van de bewuste ander geconstitueerd wordt (omdat mijn bewustzijn uiteindelijk alles voor mij is -Descartes-, moet die ander mij uiteindelijk *in mijn ervaring* gegeven zijn, *in mijn "immanentie"*). Omdat Husserl in zijn analyse van de constituerende van de ervaring van de ander geheel vanuit (de immanentie van) het subject redeneert (vanuit het dat subject fenomenaal gegevene), lijkt hij echter niet genoeg oog te hebben gehad voor een (ten opzichte van mijn bewustzijn) absolute of totale andersheid die de bewuste ander theoretisch gesproken (*als* bewuste ander wiens bewustzijn ik mij niet direct bewust kan zijn) moet kenmerken. Deze andersheid zou ik in het spoor

---

<sup>2</sup> We zouden kunnen zeggen dat het solipsisme en het idealisme op een formeel niveau wel juist zijn -dit lijkt de strekking te zijn van bijvoorbeeld 5.64 van Wittgensteins *Tractatus* (alles is uiteindelijk gegeven in het/een/mijn bewustzijn; als ik sterf, sterft de/mijn werkelijkheid met mij)-, maar dat ze inhoudelijk niet correct zijn (omdat we altijd van het bestaan van bewuste anderen uitgaan in onze praktische werkelijkheid; met Heidegger: in de individuele existentie, in het zelf-zijn, is het *Mit-sein* altijd al mede ontsloten).

van deel II numeriek willen noemen, aangezien ze samenhangt met de numerieke identiteit die ieder bewustzijn inherent heeft (vanwege het fundamentele op-zich-zijn, de *Jemeinigkeit*, ervan). Andermans bewustzijn is daardoor iets wat de sfeer van het mij fenomenaal gegevene radicaal transcendeert.

Deze dimensie van absolute andersheid van de ander (die mijn subjectiviteit op absolute wijze transcendeert) heeft Levinas beter in zijn analyses verwerkt. Hij benadrukt een absolute transcendentie (ten opzichte van mijn bewustzijnsfeer) van de ander. Uit mijn behandeling van zijn theorie zal echter blijken dat Levinas met zijn nadruk op dit absolute karakter van de andersheid van de ander het ervaringsaspect enigszins vergeet (de bewuste ander moet immers als iets met een dimensie van absoluut anders-zijn voor mij iets *te betekenen* hebben, vóór ik bijvoorbeeld ethisch met hem om kan gaan). Levinas denkt de alteriteit van de ander wel erg absoluut, waarbij de vraag zich opwerpt hoe ik de ander ooit nog kan ontmoeten, hoe hij nog iets voor mij kan zijn (hoe ik hem *als bewuste ander ervaren* kan).

Vandaar dat ik een soort synthese van beide posities wil bereiken, een synthese zoals die bijvoorbeeld door Ricoeur wordt beoogd<sup>3</sup>. Ricoeur benadrukt de onlosmakelijke verbondenheid van zelf(bewustzijn) en (mijn bewustzijn van de zelfbewuste) ander. Hij beargumenteert de gelijksoortigheid van zelfbetrokkenheid en betrokkenheid op de ander. Met Ricoeur zal ik bovendien benadrukken dat het bewuste zijn van de ander vanuit mijzelf geredeneerd altijd een kwestie van een (al dan niet automatische of impliciete) aanname/vooronderstelling is, van een idee -in Ricoeurs termen: van "*attestation*"- (zoals het solipsisme een alternatieve gedachtenconstructie is). In fundamentele zin *intendeer* ik in *mijn eigen* bewustzijn (paradoxaal genoeg) *andermans* bewustzijn.

Tot slot zal ik laten zien wat het (practische) belang van het (theoretisch) gestelde over de verhouding zelf-andere kan zijn voor de ethiek.

### **11.2 Husserl: de bewuste ander vanuit de immanentie van het zelf**

Husserl werkt een oplossing voor het probleem van de intersubjectiviteit uit in de vijfde van de *Cartesianische Meditationen* (een later, in hoge mate idealistisch werk van Husserl). Deze heeft als titel: '*Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität*'. Wat Husserl namelijk wil laten zien, is dat in de transcendentale zijnsfeer, de immanentie van het bewustzijn, de intersubjectiviteit altijd al geïntendeerd wordt: in mijn bewustzijn zijn de anderen in zekere, nader te onderzoeken, zin altijd al "aanwezig", ik ga er (in mijn bewustzijn) altijd al van uit dat ze er zijn (Heidegger zou zeggen: in mijn existentie, mijn zelf-zijn is het *Mit-sein* altijd al mede ontsloten).

---

<sup>3</sup> Mijn analyse van 'intersubjectiviteit' volgt dezelfde weg als die van Ricoeur in *Soi-même comme un autre* (§3.b van de tiende studie). Mijn benadering van deze problematiek is echter weer bewustzijns-filosofisch, terwijl de hermeneutische aanpak van Ricoeur meer praktisch georiënteerd is (meer empiristisch is). Dit is de reden om Ricoeurs exercitie transcendentaal-filosofisch te herhalen.

Het bijvoeglijke naamwoord '*monadologische*' kan hier twee betekenissen hebben. Ten eerste kan het wijzen op het feit dat de intersubjectiviteit gevormd wordt door een gemeenschap van subjecten die als bewuste subjecten in zekere fundamentele zin op zich staan, "monaden" zijn. Ten tweede kan Husserl ermee hebben bedoeld dat de intersubjectiviteit altijd in het zich de intersubjectiviteit bewust zijnde subject gerealiseerd moet zijn (zoals al het ideële zijnde, alle gedachtenconstructies, overigens). De intersubjectiviteit heeft altijd slechts betekenis voor bewuste subjecten (in alle afzonderlijke gevallen het bewuste subject dat "ik" ben/is). De intersubjectiviteit is dus altijd iets wat uiteindelijk (in alle afzonderlijke gevallen) in één bewust subject, in één monade, werkelijkheid/zijn verkrijgt (als een soort idee/gedachtenconstructie). Vanwege het feit dat Husserl een kentheoretisch idealisme predikt (kennis van de werkelijkheid wil denken vanuit de immanentie van het bewuste, kennende subject), lijkt me de laatste uitleg de meest waarschijnlijke<sup>4</sup>.

Het probleem van de intersubjectiviteit is, vanuit het fenomenologische standpunt van Husserl geredeneerd, het volgende: hoe kan de ander, het andere subject, iets voor mij zijn (in zijn ander-zijn), wanneer we er methodologisch van uitgaan dat alles uiteindelijk immanent (een in alle gevallen in mijn bewustzijn gegeven fenomeen) is? Met andere woorden: hoe wordt de ander in mijn ervaring door het ("mijn") transcendentale zelf geconstitueerd?: 'nun [ist] die transzendente Konstitution und damit der transzendente Sinn von Fremdsubjekten in Frage' (p.124).

Deze transcendentale constitutie komt in zicht na de fenomenologische reductie, waarin ik het bestaan van alles buiten mijn bewustzijn ("ervan") tussen haakjes zet, oordelen erover opschort (de *epochè*), waarbij 'das transzendente ego als eine objektive Welt konstituierendes' (p.125) en 'die Welt als konstituierten Sinn' (p.164) wordt opgevat (het "vooordeel" behorende bij de "natuurlijke wereldinstelling" omtrent het bestaan van de ander wordt hierbij buiten werking gesteld, de ander wordt vervangen door de *ervaring* van de ander). De sfeer van immanentie die overblijft na de *epochè* noemt Husserl de 'transzendente Eigensphäre', de sfeer van eigenheid, of de 'Primordinalsphäre', de primordiale werkelijkheid (van "originale gegevenheid")<sup>5</sup>. Vervolgens 'muß, daran anschließend, die Frage

<sup>4</sup> Husserl noemt zelf zijn methode een "fenomenologisch-transcendentiaal idealisme", dat zegt dat 'alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann' (p.176). Het is een formeel/methodologisch/kentheoretisch idealisme, geen ontologisch (al lijkt Husserl deze soms zelf met elkaar te verwarren).

<sup>5</sup> Overigens neemt volgens Bernet *et al.* het fenomenologische residu bij Husserl twee vormen aan (zie §5.2 van *An Introduction to Husserlian Phenomenology*). Ten eerste als transcendentiaal gereduceerde werkelijkheid, waarin de (bewuste) ander wel verschijnt/ervaren wordt (we zouden dit kunnen verbinden met een *formeel* solipsisme), en ten tweede als de solipsistisch gereduceerde werkelijkheid, waarin er slechts "ik" is (hetgeen dus een *inhoudelijk* solipsisme inhoudt). Volgens Bernet *et al.* is de tweede betekenis de door Husserl geprivilegieerde, waarbij dan echter het probleem ontstaat hoe we in deze lijn van denken het bestaan van de bewuste ander weer kunnen

gestellt werden, wie mein ego innerhalb seiner Eigenheit unter dem Titel "Fremderfahrung" eben *Fremdes* konstituieren kann' (p.126)<sup>6</sup>.

Voor Husserl is hiermee tegelijkertijd het probleem van de objectiviteit verbonden: slechts als er een gemeenschappelijke werkelijkheid is, een wereld waarvan ik meen dat ze niet slechts voor mij iets is, maar ook "daar" en toegankelijk voor andere subjecten, kan ik die werkelijkheid als iets objectiefs beschouwen (en mijzelf als lichaam als een soort object daarin), als iets wat onafhankelijk van mij, van mijn bewustzijn, is. Voor Husserl geldt: 'das an sich erste Fremde (das erste *Nicht-Ich*) ist das andere Ich' (p.137), 'Nicht-Ich in der Form: anderes Ich' (p.136): eerst is er de ander en vervolgens pas het object<sup>7</sup>.

Het bestaan van de ander vormt dus een soort horizon van de objectieve werkelijkheid, iets waarvan ik altijd al uitga als ik mij op die werkelijkheid betrek. Husserl noemt 'die intersubjektive Natur' verder 'die erste Form der Objektivität' (zie de titel van §55): voor ik me op de objecten kan betrekken, moet ik me al op bewuste anderen hebben betrokken (moet de intersubjectiviteit al iets voor mij zijn). De subject-subject relatie gaat daarmee volgens Husserl vooraf aan de subject-object relatie. Hij heeft het over 'eine wirkliche Gemeinschaft [...], die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt, transzendental möglich macht' (p.157); 'Mein mir selbst apodiktisch gegebenes ego, das einzige in absoluter Apodiktizität von mir als seiend zu setzende, kann a priori nur welterfahrendes ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientiert gegebenen Monadengemeinschaft' (p.166).

Wat dit punt betreft verschil ik overigens met Husserl van mening: ook als ik er niet van uitga dat anderen er zijn en "dezelfde" wereld waarnemen als ik, kan ik door die wereld heen lopen, erachter komen dat ik sommige dingen kan "terugvinden", dat wil zeggen dat ze beklijven, ook als ik ze niet waarneem (daarvoor hoeft ik niet noodzakelijk de bevestiging van anderen te krijgen). Bovendien vooronder-

---

terugwinnen.

<sup>6</sup> Aan de ander moet wel een aspect van andersheid, van niet-immanentie, van niet-directe toegankelijkheid kleven, samenhangend met het feit dat hij een *bewuste* ander is, omdat ik en de ander anders (als bewustzijn) ononderscheidbaar waren geweest: 'wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei' (p.139). In mijn woorden: als ik mij andermans bewustzijn direct bewust zou kunnen zijn, zou dat bewustzijn tot mijn bewustzijnsstroom horen, zou het niet numeriek van mijn bewustzijn onderscheiden zijn, en zou "andermans" hier geen betekenis meer hebben (dan was ik die ander, en die ander ik). Zelfs als ik bijvoorbeeld door middel van telepathie (als zoiets mogelijk zou zijn) of door een parallelschakeling met andermans hersenen directe toegang tot andermans bewustzijn zou hebben (dat wil zeggen *kwalitatief* hetzelfde bewust zou zijn als hij), dan nog kunnen we spreken van twee verschillende, numeriek onderscheiden, bewustzijnsstromen (waarbij geldt dat *zijn concrete bewustzijn* voor mij niets kan zijn, dat wil zeggen: niet *direct* iets voor mij kan zijn).

<sup>7</sup> Waarbij geldt: 'zur Konstitution der objektiven Welt [gehört] wesensmäßig eine *Harmonie* der Monaden' (p.138): de objectieve werkelijkheid bestaat bij de gratie van een gemeenschap van subjecten die het erover eens zijn hoe die werkelijkheid in elkaar zit (het object bestaat bij de gratie van een soort intersubjectieve norm).

stelt de aanname van het bestaan van een pluraliteit aan subjecten de aanname van de materialiteit en de ruimtelijkheid van de werkelijkheid, waardoor ik eerst "tegenover" de ander kan staan. Eerst moet ik de ander kunnen objectiveren (eerst moet ik zijn lichaam als ding kunnen waarnemen, bijvoorbeeld de lichamelijke bewegingen die zijn gebaren mede constitueren) vóór hij überhaupt iets voor mij kan zijn, vóór ik hem als een ander ik kan ervaren. Het "eerste andere" lijkt me dan ook de materiële werkelijkheid te zijn die wij "objectief" waarnemen en niet het andere subject<sup>8</sup>.

Husserl geeft zijn oplossing voor het probleem van de intersubjectiviteit in §50. De titel daarvan luidt: '*Die mittelbare Intentionalität der Fremderfahrung als "Appräsentation" (analogische Apperzeption)*': de ander is mij als ander ik niet onmiddellijk (in een zogenaamde "authentieke" ervaring) gegeven, maar veeleer in mijn immanente bewustzijn geïntendeerd als ander middels zogenaamde "appresentatie" of "analoge apperceptie". De ander is mij niet als bewuste ander, als ik, direct present. Ik appresenteer hem, *stel* hem als het ware mede-tegenwoordig in de door mij waargenomen werkelijkheid, waarbij ik hem opvat ("waarneem") als iets wat is zoals ikzelf ben (op basis van analogie neem ik aan dat hij, net als ik, een ik is).

De ervaring van de ander is een combinatie van presentatie en appresentatie. De waarneming van zijn lichaam (*Körper*) behoort tot mijn immanente bewustzijn, in die zin is dat lichaam mij direct present. Dit geldt echter niet voor het aspect van zijn bewustzijn (een bewustzijn dat andermans *Körper* tot een *bewust* lichaam maakt, een *Leib*), dat moet ik mede-tegenwoordig stellen (we kunnen met betrekking tot de alteriteit wel spreken van *ding*-waarneming of -fenomeen, maar niet van *bewustzijns*-waarneming of -fenomeen)<sup>9</sup>. Dit geschiedt bijvoorbeeld als ik andermans gebaren of taaluitingen als betekenisvolle gebaren/taaluitingen interpreteer: ik zie die gebaren/taaluitingen niet puur als objectieve ("onbezielde") gebeurtenissen, maar als iets wat naast een objectieve kant ook een subjectieve kant heeft, ook een betekenis uitdrukt (die de ander zich bewust is en wil communiceren).

Deze combinatie van presentatie en appresentatie treedt overigens al in een andere vorm op bij de waarneming van objecten. Als ik dingen bekijk zie ik immers altijd maar één kant van het ding. Toch ga ik ervan uit dat het ding driedimensionaal is, dat het ook een achterkant heeft (en daarmee pas echt een

<sup>8</sup> N.B. als we de term 'subject' en 'object' in metafysische zin gebruiken, dat wil zeggen: als staande voor 'datgene wat zich betreft op' en 'datgene waarop het zich betreft', kan er natuurlijk helemaal geen sprake zijn van het primaat van de subject-subject relatie, want deze laatste speelt op het empirische niveau dat het metafysische vooronderstelt. In metafysische zin gaat de subject-object relatie vooraf aan de subject-subject relatie, die immers een bepaald soort subject-object relatie is (daar bewustzijn in metafysische zin altijd een subject-object relatie is).

<sup>9</sup> 'Die Appräsentation, die das originaliter Unzugängliche des Anderen gibt, ist verflochten mit einer originalen Präsentation (*seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur*)' (p.143).

ding is). Deze achterkant is echter voor mij niet direct present, ik moet hem ("bemiddeld") appresenteren, mede-present stellen<sup>10</sup>. Daarnaast stel ik, als ik het object identificeer, dat wil zeggen in een bepaalde categorie plaats, een algemeen idee (het algemene idee van de categorie, dat ik immers niet direct waarneem) mede-present. Bovendien is het objectieve op-zich-zijn van het object (zijn objectieve zelfstandigheid ten opzichte van mij als waarnemer) een soort gedachtenconstructie te noemen.

Hoe geschiedt volgens Husserl meer in detail de appresentatie van de bewuste ander? Anders uitgedrukt: *waarom* zouden we de ander als bewuste ander zien, hem "analoog" waarnemen als een ik zoals ik dat zelf ben? (waarom zou ik met zijn lichaam, dat *als* object in mijn bewustzijn gegeven is als "immanente transcendentie", iets verbinden wat voor mij absoluut transcendent is?). Volgens Husserl is deze appresentatie gemotiveerd door een bepaalde gelijkenis tussen mijzelf en de ander: ik weet dat ik een objectief lichaam (dus in de zin van *Körper*) heb, maar tegelijkertijd een bewust lichaam (een *Leib*) ben. Als ik nu andermans lichaam waarneem (als dat lichaam in mijn ervaring als object, als *Körper*, present is), verbind ik automatisch, vanwege de gelijkenis van mijn en zijn materiële lichaam, met dat lichaam bewustzijn zoals ik dat zelf heb<sup>11</sup>.

Vandaar dat de appresentatie van de ander pas mogelijk is doordat ik mijzelf als bewust ik (als *Leib*) gegeven ben. De ander kan eerst voor mij iets zijn als ik zelf voor mezelf iets ben (waarbij ik de betekenis van mijn eigen zelf overdraag,

<sup>10</sup> 'die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges [appresentiert] stets und notwendig eine dingliche Rückseite' (p.139).

<sup>11</sup> Husserl drukt het zelf als volgt uit: 'Nehmen wir nun an, es tritt ein anderer Mensch in unseren Wahrnehmungsbereich, so heißt das, primordial reduziert: es tritt im Wahrnehmungsbereich meiner primordialen Natur ein Körper auf, der als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst (*immanente Transzendenz*) ist. Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirklich direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt. Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordinalsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die *analogisierende* Auffassung des ersteren als anderen Leib abgeben kann' (p.140). Hier is echter volgens Husserl geen sprake van een logische gevolgtrekking (van een 'Analogieschluß', p.141), van een denkact, maar veeleer van een automatische verbinding/associatie op basis van analogie.

Hierbij lijkt overigens Husserl toch weer het primaat van de objectiviteit boven de intersubjectiviteit te vooronderstellen -hij schrijft bijvoorbeeld: 'Appräsentation setzt als solche [...] einen Kern von Präsentation voraus' (p. 150) en: 'Der fremde Leib, als in meiner primordialen Sphäre erscheinend, ist zunächst Körper in meiner primordialen Natur' (p.150-1)-, ook al stelt hij het zoals gezien op andere plaatsen expliciet omgekeerd voor.



transfereer op de ander)<sup>12</sup>. Hierbij geldt: 'der Andere ist Spiegelung meiner selbst, [...] Analogon meiner selbst' (p.125) en tegelijkertijd: 'das vermöge jener Analogisierung Appräsentierte [kann] nie wirklich zur Präsenz kommen [...], also zu eigentlicher Wahrnehmung' (p.142).

Het bewuste lichaam (*Leib*) van de ander '[hat] seine physische Seite [...], die Psychisches appräsentierend indiziert' (p.144), 'Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem. Notwendig tritt es vermöge seiner Sinneskonstitution als *intentionale Modifikation* meines erst objektivierten Ich, meiner primordialen *Welt* auf: der Andere phänomenologisch als *Modifikation* meines Selbst' (p.144). Andermans zelf is gegeven in een *modificatie* van mijn zelf, precies omdat dat zelf (zoals het mijne) *van die ander* is ('mein Modifikat: anderes Ich', p.145). Hierbij zie ik de ander zoals mijzelf als het kennende subject van een (zijn) werkelijkheid (ik projecteer als het ware mijn eigen ik-zijn op de ander) en daarmee als een monade zoals ik dat zelf in fundamentele zin ben: 'der Andere ist appräsentativ apperzipiert als *Ich* einer primordialen Welt bzw. einer Monade' (p.146).

Er zijn in Husserls benadering van het probleem van de intersubjectiviteit twee moeilijkheden gelegen.

Ten eerste, dit betreft Husserls analogie-argument, zie ik mijzelf, mijn lichaam fundamenteel anders dan ik anderen zie en anderen mij zien. Ik vraag me daarom af of de gelijkenis, de analogie tussen mijn en zijn lichaam in de zin van *Körper*, wel de (onbewuste) motivatie genoemd kan worden voor het als *Leib* interpreteren van de ander. Andermans lichaam is voor mij namelijk primair een object, mijn eigen lichaam echter is primair *mijn* lichaam, dat wil zeggen een lichaam dat ik voel, dat ik kan bewegen, dat ik *ben*, dat irreducibel van mij is. Dit laatste is een *subjectieve* waarneming van mijn eigen lichaam, geen *objectieve* (als *Körper*; slechts wanneer ik bijvoorbeeld in de spiegel kijk, objectiveer ik mezelf, zie ik mijzelf ongeveer zoals ik anderen zie). Het lijkt me daarom onwaarschijnlijk dat mijn waarneming van mijn eigen *Leib*-zijn en mijn *Körper*-hebben, tezamen met de objectieve waarneming van andermans *Körper*, de motivatie zou vormen om met andermans *Körper* automatisch bewustzijn als het mijne te verbinden<sup>13</sup>.

Ten tweede -dit vormt mijn meest fundamentele bezwaar tegen Husserls analyse-

<sup>12</sup> 'Wie kann in der meinen die Appräsentation einer anderen und damit der Sinn *Anderer* motiviert sein, und in der Tat als Erfahrung, wie es schon das Wort Appräsentation (Als-mitgegenwärtig-bewußt-machen) andeutet? Eine beliebige Vergegenwärtigung kann das nicht. Sie kann das nur in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung, einer eigentlichen Selbstgebung' (p.139), 'ego und alter ego [sind] immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung* gegeben' (p.142).

<sup>13</sup> Juist omdat we de ander over het algemeen *automatisch* als bewuste ander tegemoet treden, is het naar mijn mening niet echt nodig naar een motivatie (een mechanisme) of een motivering ervan te zoeken. We zouden het bijvoorbeeld evolutionair kunnen verklaren: zonder deze (niet bewust aangenomen) houding ten opzichte van de ander is bijvoorbeeld communicatie onmogelijk en verdwijnen de daarmee gepaard gaande evolutionaire voordelen.

lijkt hij, doordat hij de ervaring van de ander radicaal vanuit het zelf, vanuit de immanentie wil denken<sup>14</sup>, iets te vergeten bij de ander wat "er" gewoon *is* (en op zich staat), iets wat precies door het zijn ervan de absolute alteriteit (voor mij) van die ander constitueert. Hiermee bedoel ik het volgende. Door zijn kentheoretisch idealisme wil Husserl het niet hebben over iets wat het niveau van het mij direct fenomenaal gegevene transcendeert.

Echter: wanneer ik de ander ervaar als bewuste ander, stel ik dat er met dat lichaam daar een bepaald bewustzijn (dat niet het mijne is) is verbonden. Tegelijkertijd weet ik dat ik andermans bewustzijn niet direct bewust kan zijn. Ik stel dus dat er iets bij de ander "aanwezig" *is* dat ik niet direct kan waarnemen: precies het zijn van zijn bewustzijn<sup>15</sup>. Het is wel noodzakelijk zo dat mijn ervaring van de ander (als ervaring) immanent is, tot mijn bewustzijnsstroom behoort, maar die ervaring verwijst hier dus naar iets buiten die immanentie: naar een van mij onafhankelijk lichaam van de ander en, meer fundamenteel, naar het van mij onafhankelijke en zelfs wezenlijk ontoegankelijke bewustzijn van die ander (omdat die ander voor mij echt een *bewuste ander* is).

Ik constitueer als transcendentiaal subject wel (ten dele) de *ervaring* van de ander, maar niet zijn gehele (door mij vooronderstelde) *zijn*, niet volledig hoe de ander als bewust lichaam *is* (een zijn dat *als bewustzijn*, door zijn *Jemeinigkeit*, andermans numerieke identiteit en tegelijkertijd zijn numerieke andersheid voor mij constitueert). Anders uitgedrukt: in mijn immanente ervaring van de ander *intendeer* ik iets wat de sfeer van mijn ervaringen op absolute wijze transcendeert (daar zijn bewustzijn voor mij immers ontoegankelijk is en blijft).

Husserl stelt zelf overigens over de waarneming van de ander dat 'ihre Intentionalität meine Eigenheit transzendiert' (p.152), waarop hij echter laat volgen dat 'mein ego in sich ein anderes ego, und zwar als seiendes, konstituiert' (p.152-3). Met dit laatste gaat hij naar mijn mening de fout in<sup>16</sup>: het bewuste zijn van de ander constitueer ik niet volledig in mijn ervaring (terwijl ik bijvoorbeeld wel mijn ervaring van het object-zijn, de numerieke identiteit van objecten, zoals van andermans lichaam, als transcendentiaal subject constitueer), precies doordat ik in die ervaring het op-zich-zijn van de bewuste ander intendeer (de ander is de enige voor wie dat zijn van zijn bewustzijn direct betekenis heeft, iets is; andermans bewustzijn *is*, nemen we aan, en *is* uiteindelijk slechts voor *die concrete ander*).

<sup>14</sup> 'Es ist vor allem zu beachten, daß an keiner Stelle die transzendente Einstellung, die der transzendentalen *epochè*, verlassen worden ist und daß unsere *Theorie* der Fremderfahrung, der Erfahrung von *Anderen*, nichts weiteres sein wollte und sein durfte als die Auslegung ihres Sinnes Anderer aus ihrer konstitutiven Leistung' (p.175).

<sup>15</sup> Eerder heb ik gesteld dat het zijn fundamenteel relationeel is (een metafysische subject-object relatie). Door de *Jemeinigkeit* van het bewustzijn staat echter het (door mij wezenlijk *vooronderstelde*) zijn van andermans bewustzijn fundamenteel op zich. Dat wil zeggen: het is onafhankelijk van mijn betrokkenheid erop, net zoals deze tafel er ook nog staat als ik er niet naar kijk.

<sup>16</sup> Zoals ook met 'In mir erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich' (p.175) en met 'ich [konstituiere] in meiner Monade eine andere Monade' (p.154).

Zonder de intendering van dat niet volledig door het intenderende subject geconstitueerde, van dat subject wezenlijk onafhankelijke, bewuste zijn van de ander, wordt de ervaring van de ander betekenisloos, de ervaring van de ander als ander onmogelijk.

We moeten dus wel iets vooronderstellen bij de ander wat wij niet zelf in onze ervaring kunnen constitueren (precies het aspect van het bewuste zijn van de ander, iets wat per definitie niet-immanent, transcendent ten opzichte van mijn subjectiviteit is). Die vooronderstelling is onmiskenbaar een aanname, de aanname dat de ander net als ik existeert, zich een werkelijkheid bewust is, een bewuste monade is. In de ervaring van en de omgang met de ander als ander (bijvoorbeeld bij communicatie of in de ethiek) is deze aanname steeds geïmpliceerd/werkzaam (als een soort interpretatieve horizon).

De combinatie presentatie-appresentatie die voor Husserl zich bij de ervaring van de ander voordoet is daarom mooi gevonden (één kant van de ander, de objectieve, zie ik, een andere kant, waarvan ik aanneem dat die er is, de subjectieve, kan ik niet direct waarnemen). Alleen denkt Husserl te radicaal kentheoretisch idealistisch over intersubjectiviteit<sup>17</sup>. Husserls poging om het bestaan van de ander fenomenologisch te funderen is daarom volgens mij tot mislukken gedoemd (want de alteriteit van de ander als bewustzijn is absoluut, transcendeert de sfeer der fenomenen, is van een andere orde dan het fenomenaal gegevene, al is de *aanname* van het zijn van de ander als bewustzijn wel een fenomeen te noemen)<sup>18</sup>.

We moeten het daarom met Levinas hebben over het absoluut andere met betrekking tot de ander, over een dimensie van alteriteit van die ander die niet tot mijn sfeer van subjectiviteit herleidbaar is, die mijn immanentie, mijn ervaring, radicaal transcendeert. Een alteriteit van iets waarvan ik aanneem dat het op zich *is*, ook al neem ik het niet waar, ook al kan ik het niet (direct) waarnemen.

### **11.3 Levinas: de radicale andersheid van de ander**

Levinas stelt in *Totalité et Infini* dat wanneer ik de ander ontmoet, er iets van die

<sup>17</sup> Het probleem van Husserls benadering van de intersubjectiviteit hangt mijns inziens samen met een algemene moeilijkheid die bij Husserl steeds weer de kop opsteekt: hoe win je de objectieve, van jezelf onafhankelijke werkelijkheid (met bewuste anderen daarin) weer terug nadat je haar bestaan eerst tussen haakjes zet? Husserls fenomenologie, zijn *kentheoretisch* of *methodologisch* idealisme, zijn *formele* solipsisme ("alles is uiteindelijk, voor mij, in het/mijn bewustzijn gegeven") ligt steeds dicht bij een *ontologisch* idealisme en solipsisme ("er is maar één subject: ik").

<sup>18</sup> Overigens is het nog een punt van discussie of Husserl slechts de eigen bewustzijnssfeer (de immanentie) wilde analyseren (zoals hij zelf stelde), of toch (onbedoeld?) ontologische uitspraken doet met betrekking tot het zijn van de ander. Gaat het in zijn analyse puur over het bewustzijn (geconstitueerd door het kennende subject) van het zijn van de ander of toch ook over het zijn van de ander (niet geconstitueerd door dat subject)? In het eerste geval kunnen we hem echter verwijten dat hij te weinig nadruk legde op het feit dat het een bewustzijn is van iets wat dat bewustzijn radicaal transcendeert, in het tweede geval dat zijn analyse onjuist is, omdat het bewuste zijn van de ander op zich staat, nooit door het kennende subject (volledig) kan worden geconstitueerd.

ander irreducibel anders blijft, zich aan de sfeer van mijn praktische en kennende, objectiverende subjectiviteit blijft onttrekken. Bijvoorbeeld 'le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet: la *révélation* de l'Autre' (p.45). Precies doordat de ontmoeting van de ander niet volledig met behulp van het subject-object schema kan worden beschreven, blijft de ander een echte ander (en is daardoor niet, zoals bij Husserl wel soms lijkt, te reduceren tot een deel van mijn eigen immanentie, is niet volledig door het zelf toe te eigenen, niet volledig te objectiveren). De alteriteit van de ander is absoluut: 'Autrui n'est pas autre d'une altérité relative', 'Autrui demeure infiniment transcendent, infiniment étranger' (p.168). Voor Levinas is dit belangrijk omdat hij als primaire bron van immoraliteit de instrumentele omgang met de ander ziet (waarin we de ander niet echt meer in zijn eigenheid, in zijn radicaal andere op-zich-zijn, laten zijn, hem slechts zien als een middel in ons eigen "project")<sup>19</sup>.

Het radicale andere van/"in" de ander noemt Levinas het gelaat, *le visage*. 'La relation avec le visage, n'est pas connaissance d'objet' (p.47): het gelaat van de ander ervaar ik niet als een object, maar als iets wat de sfeer van objectiviteit radicaal overstijgt. Levinas spreekt van 'le visage qui n'est pas du monde' (p.172).

De andersheid van de ander die hiermee verbonden is, identificeert Levinas als andermans vrijheid: 'L'étrangeté qui est liberté' (p.47), 'L'étrangeté d'autrui, sa liberté même! Seuls les êtres libres peuvent être étrangers les uns aux autres. La liberté qui leur est "commune" est précisément ce qui les sépare' (p.46). De vrijheid verbindt Levinas met de oneindigheid (*l'Infini*) die de eindigheid van de objectiverende kennis, van mijn "totalitaire" subjectiviteit (*la Totalité*) overstijgt. Andermans vrijheid is precies dat deel van de ander dat ik uiteindelijk niet kan beheersen (dat de sfeer van mijn autonomie kan doorbreken), is datgene wat mijn eigen plannen eventueel kan doorkruisen: 'Si la totalité ne peut se constituer, c'est que l'Infini ne se laisse pas intégrer. Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'Infini d'Autrui' (p.52).

En precies doordat ik bij de ander de vrijheid gewaarword die mijzelf ook kenmerkt (de oneindigheid die ook "in mij" is), roept de ander (het gelaat) mij op die ("oneindige") vrijheid te gebruiken, mijn ("oneindige") verantwoordelijkheid op me te nemen (en ethisch, dat wil zeggen niet-instrumenteel, met de ander om te gaan). Vandaar: 'l'Autre, absolument autre - Autrui - ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie', 'La "résistance" de l'Autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement; elle a une structure positive: éthique' (p.171). De ander is door zijn onbeheersbare andersheid niet primair een obstakel voor mij, maar sticht mij juist als vrij, verantwoordelijk, ethisch subject. In verband met de ethische persoon gaat de ethische relatie

---

<sup>19</sup> Overigens zou ikzelf zoals gezien de instrumentele omgang met de ander als gevolg van het niet (h)erkennen van zijn eigenheid eerder a- dan immoreel noemen (pas als de ander voor mij een bewuste, op zich staande ander is, kan ik immoreel met hem omgaan, opzettelijk aan zijn welzijn voorbij gaan).

daardoor vooraf aan de ontologie van de persoon (Levinas legt hierop de nadruk omdat Husserls theoretische idealisme volgens hem in ethisch opzicht gevaarlijke consequenties kan hebben, hij verwijt Husserl een ontologisch idealisme waarin de alteriteit van de ander niet meer kan worden gedacht).

Nu heb ik met Levinas' analyse enige problemen (hetgeen evenwel onverlet laat dat hij met zijn nadruk op de irreducibele alteriteit en eigenheid van de ander iets fundamenteels onderkend heeft).

Ten eerste verbindt hij de absolute alteriteit van de ander met diens vrijheid. We kunnen ons dan afvragen wat hij met die vrijheid bedoelt (in mijn termen: bedoelt hij 'metafysische vrijheid', 'concrete autonomie', 'de excentriciteit van het bewustzijn?'). Dit is hier evenwel van minder belang dan de twee volgende punten.

Ten tweede kunnen we namelijk stellen dat de absolute alteriteit van de ander niet met de/zijn vrijheid moet worden verbonden, maar juist met de numerieke identiteit van zijn bewustzijn (en de daarmee gepaard gaande numerieke alteriteit voor degenen van wie dat bewustzijn niet is)<sup>20</sup>. Bijvoorbeeld ook dieren en/of onvrije bewuste (niet-excentrische) menselijke subjecten hebben iets "in zich" wat voor mij niet direct toegankelijk is (ook zij zijn in fundamenteel opzicht "vreemden" voor mij). Ook zij kunnen een ethisch doel van mijn handelen vormen (kunnen als "mijn anderen", "mijn naasten" beschouwd worden). Niet eerst doordat ik en de ander vrij zijn, zijn wij voor elkaar "anderen", maar al doordat ik en hij bewustzijn hebben (waardoor wij in fundamentele zin gelijken zijn, maar tegelijkertijd eeuwig van elkaar gescheiden zullen blijven). Met andermans bewustzijn is daarmee al een oneindige andersheid gegeven (de absolute transcendentie voor mijn subjectiviteit/totaliteit)<sup>21</sup>. Andermans transcendentie is gelegen in het

<sup>20</sup> Levinas lijkt vooral te doelen op de transcendentie van de ander voor mijn *practische* subjectiviteit, terwijl mij juist de alteriteit ten opzichte van mijn *kennende* subjectiviteit hier van belang lijkt. Overigens is het lastig de transcendentie van andermans bewustzijn precies te omschrijven. Het is een (epistemische) alteriteit ten opzichte van mijn directe kennis, van mijn kennende bewustzijn, maar toch weet ik (meen ik te weten) *dat* andermans bewustzijn is en bovendien *wat* en *hoe* het is (zoals het mijne, neem ik aan). De alteriteit is hier verbonden met het gegeven dat het bewuste bestaan van de ander altijd in fundamenteel opzicht een vooronderstelling, een aanname blijft, dat ieders bewustzijn altijd enkel en alleen het bewustzijn van dat specifieke subject is. Het verschil tussen de transcendentie van andermans bewustzijn en die van het "*Ding an sich*" van waargenomen objecten is erin gelegen dat er in het laatste geval wel echt sprake is van waarneming, maar dat het waargenomen per definitie volledig onkenbaar is (we kunnen slechts stellen dat er iets is wat de waarnemingen "veroorzaakt").

<sup>21</sup> Als 'transcendentie in de immanentie' vormt het bewustzijn überhaupt (het transcendentale subject) bovendien, zoals we al in deel II zagen, een metafysische andersheid in mijzelf en de ander *voor onszelf*, een niet-objectiveerbaar moment van het zelf, een ondoorzichtige, mystiek te noemen, dimensie van het (bewust)zijn (precies doordat het in alle gevallen enkel en alleen het mijne is). Deze epistemische transcendentie is fundamenteeler te noemen dan die van andermans bewustzijn (waarvan ik immers aanneem dat het is zoals het mijne). De eerste constitueert namelijk de tweede.

transcendentale (niet in zijn vrijheid). Om Levinas hier enigszins tegemoet te komen, kunnen we evenwel stellen dat de ander qua (excentrisch) bewustzijn mogelijkheid is, onbepaaldheid, vrijheid.

Ten derde kunnen we ons bij Levinas afvragen hoe het mogelijk is dat de ander mij als vrij, ethisch subject "sticht", hoe het mogelijk is dat ik zijn "onvoorwaardelijke appèl" op mij kan "horen" (waardoor ik als verantwoordelijke ethische persoon "gesticht" wordt). Wat is hierbij precies voorondersteld aan de kant van het zelf (aan bijvoorbeeld kenvermogens)? Wat maakt het mogelijk dat ik de ander ontmoet (die mij zijn en mijn oneindige vrijheid toont) en dat ik vervolgens ethisch op zijn appèl kan reageren? Met andere woorden: wat is hierbij Levinas' impliciete ontologie en epistemologie? In hoeverre vergeet Levinas het kennende subject en Kants copernicaanse wending? (In hoeverre vooronderstelt hij dat subject zonder het zelf te beseffen?).

Levinas stelt, in het spoor van Husserl (al lijkt deze hierin, zoals gezien, niet eenduidig), dat de relatie van mens tot mens, de subject-subject relatie, voorafgaat aan de objectieve omgang met de werkelijkheid. Hij spreekt van 'ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme [...], primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres' (p.51) en van 'l'accueil de front et de face de l'Autre par moi. Conjuncture irréductible à la totalité' (p.53); 'Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime [de Ander, HH]; au plan de l'ontologie, le plan éthique' (p.175).

De ethiek kan echter niet voorafgaan aan de ontologie, omdat ethiek de ontmoeting van het zelf met de ander vooronderstelt en daarmee een ontologie van dat zelf (in termen van kenvermogens, van receptiviteit). Eerst moet de bewuste ander iets voor mij zijn, moet ik dus zelf iets zijn voor welke de ander kan zijn, aan welke de ander kan verschijnen, wil ik ethisch met hem om kunnen gaan (pas wanneer de bewuste ander voor mij iets kan betekenen, speelt de ethische vraag *hoe* met hem om te gaan). En voor ik de bewuste ander als zodanig bewust kan zijn, moet ik al bijvoorbeeld zijn lichaam (objectief) kunnen waarnemen (om er vervolgens een bewust lichaam van te kunnen "maken")<sup>22</sup>. Ethiek vooronderstelt ontologie, niet andersom<sup>23</sup>. De ontmoeting met de ander is op zich nog niet moreel geladen.

Het grootste probleem voor Levinas in verband met het onderwerp van dit hoofdstuk vormt de kwestie hoe het mogelijk is dat ik de ander ontmoet, dat de

---

<sup>22</sup> Zoals gezegd is mijns inziens de objectieve omgang met de werkelijkheid de mogelijkheidsvoorwaarde voor het "in" die werkelijkheid kunnen intenderen van het die objectiviteit overstijgende bewustzijn van de ander (waarmee de subject-object relatie ook in *empirische* zin voorafgaat aan de subject-subject relatie).

<sup>23</sup> Overigens kan Levinas met zijn bewering dat ethiek voorafgaat aan ontologie ook bedoeld hebben dat er geen verdere ontologische rechtvaardiging voor ethiek mogelijk is (uit "is" geen "ought"). Hiermee zou ik het zoals gezien wel eens zijn (moraliteit behelst een *primitieve, niet verder te rechtvaardigen, waardering* van iets). In dat geval zou Levinas zijn uitspraak echter hebben moeten nuanceren.

bewuste ander iets voor mij te betekenen kan hebben (*als* bewuste ander). Als de ander een absolute ander is, dan is de vraag hoe die ander toch in mijn (immanente) ervaring, in mijn bewustzijnsstroom, gegeven kan zijn (dat wil zeggen geïntendeerd kan worden).

Levinas stelt: 'La proximité d'Autrui, la proximité du prochain, est dans l'être un moment inéluctable de la révélation, d'une présence absolue (c'est-à-dire dégagée de toute relation)' (p.50). Maar hoe kan er eigenlijk sprake zijn van een absolute aanwezigheid, zonder dat er sprake is van een relatie (van het zelf met dat "absolute aanwezige")?<sup>24</sup> Hoe moet de "niet-fenomenologische gebeurtenis (die daarmee "mystiek" te noemen valt) van het (absoluut, direct) "verschijnen van het gelaat" eigenlijk ontologisch en epistemologisch gekarakteriseerd worden? Wat maakt eigenlijk "l'accueil de front et de face de l'Autre par moi" mogelijk? Wat is eigenlijk dat "gelaat dat niet van deze wereld is"?

Bij Levinas is de verbondenheid van het zelf met de ander impliciet in zijn karakterisering van (het "oneindige in") het zelf en de ander als vrijheid (waardoor ik en de ander, met Husserl, spiegelbeelden worden). Levinas heeft het over 'l'idée de l'infini en nous' (p.52) dat wordt geactiveerd door de ontmoeting met "het gelaat". Maar als wij van het oneindige een idee hebben (ik zou zelf zeggen: het radicaal andere *intenderen*), is het iets voor ons en hebben wij er per definitie een relatie mee (al hoeft deze niet per definitie volledig objectiverend/totaliserend/imperialistisch te zijn). Zonder de één of andere relatie zou het andere immers niets voor ons zijn, al het zijn is uiteindelijk als zin in het bewustzijn gegeven. De vraag is hoe deze zin, deze subject-object relatie, mogelijk is. Mijns inziens neemt deze relatie, zoals gezegd, de vorm aan van een bewustzijn dat de alteriteit van de ander *intendeert* (en dit geschiedt, zoals gezegd, via een proces van zelfwaarneming/tegenwoordigheid, objectieve waarneming van de ander en intendering van andermans bewustzijn zoals het mijne).

Op andere plaatsen omschrijft Levinas dit alles mijns inziens beter: 'seule l'idée de l'infini - maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport' (p.170). Immers: we gaan wel een relatie aan met de radicale alteriteit van de ander middels het intenderen van die alteriteit, maar daarin reduceren we de ander niet tot het zelf, we intenderen zijn radicale alteriteit juist (laten haar *voor ons* zijn *als irreducibele alteriteit*). Precies in het idee van de ander als bewuste ander (dat in mijn ervaring van die bewuste ander is voorondersteld) wordt een sfeer van zijn gerepresenteerd die voor mij voor altijd ontoegankelijk ("anders") zal blijven (zoals omgekeerd mijn bewustzijn enkel en alleen het mijne, radicaal anders voor anderen, zal blijven).

Met betrekking tot het hoe van de *ervaring* van andermans alteriteit (wat maakt het, aan bijvoorbeeld de kant van het subject, mogelijk dat de ander als ander kan

<sup>24</sup> In 'Vrijheid en gebod' schrijft Levinas verder: 'Het gelaat heeft een zin, niet door zijn relaties, maar uit zichzelf', 'het gelaat [is] uitdrukking, het bestaan van een substantie, van een ding op zich' (p.103).

verschijnen?) is Husserls benadering beter dan Levinas. Al krijgt bij Husserl de absoluteitheid van die alteriteit weer niet genoeg nadruk (in zijn poging de ander te beschrijven als geconstitueerd door het zelf; maar de bewuste ander bestaat niet *bij de gratie van* de ervaring van die ander door het subject). We moeten de verbondenheid (gelegen in een vooronderstelde fundamentele gelijkheid van mij en de ander en in het feit dat ik de ander *ervaar* als een bewust subject zoals ik dat zelf ben) en de fundamentele gescheidenheid van het zelf en de ander samendenken om een adequate beschrijving te krijgen van de ervaring van de bewuste ander. Iemand die een dergelijke synthese van Husserl en Levinas heeft geprobeerd uit te werken is Paul Ricoeur.

#### **11.4 Ricoeur: de dialectiek van zelf en ander**

Zoals we in deel I zagen, tracht Ricoeur het zelf te denken in zijn afhankelijkheid van de ander en het andere. Het zelf (van het spreken, het handelen, het verhalen en van de ethiek) wordt als iets gezien wat slechts via de dialectische bemiddeling door de ander vorm kan krijgen. Dezelfde tactiek hanteert hij op een omgekeerde manier met betrekking tot de (ervaring van de) ander: Ricoeur bekijkt hoe de betrokkenheid op de ander vorm krijgt in een bepaalde dialectische verbondenheid met zelfbetrokkenheid.

Ricoeur verwijt Husserl in §3.b van de tiende studie in *Soi-même comme un autre* dat hij, in zijn poging het bestaan van de ander vanuit de sfeer van eigenheid van het zelf (als geconstitueerde betekenis) te denken, het zelf te veel als een in zichzelf opgesloten entiteit ziet waaruit iedere inwerking van exterioriteit wordt geweerd en de ander zijn ander-zijn wordt onthouden (middels de *epochè*: de husserliaanse variant van de "hyperbolische" cartesische twijfel aan alles wat buiten de eigenheidssfeer van mijn bewustzijn ligt, die er voor zorgt dat de dreiging van solipsisme en idealisme steeds aanwezig is).

Levinas verwijt hij een (weer "hyperbolische") overdrijving van de absoluteitheid van de alteriteit (van de ander, van "het gelaat"), waarbij het zelf en de ander door een onoverbrugbare kloof worden gescheiden en de rol van het zelf in de ontmoeting met de ander uit zicht raakt (doordat bij hem het gelaat een alteriteit vormt die niet kan worden gerepresenteerd, waar geen relatie mee kan worden aangegaan<sup>25</sup>).

Bij beide filosofen wordt het daarom problematisch de dialectiek van zelf en ander op adequate wijze te beschrijven (omdat de één het gewicht van de ontmoeting met de ander volledig bij het zelf legt, en de ander geheel bij de alteriteit). Noch Husserl, noch Levinas geeft een bevredigend antwoord op de vraag hoe het

---

<sup>25</sup> De verschijning van het gelaat transcendeert zoals gezegd volgens Levinas de representaties van het subject aan welke het verschijnt. Ricoeur omschrijft dit als volgt: 'Épiphanie dit autre chose que phénomène' (p.389). Hoe het gelaat dan iets voor mij kan zijn (hoe ik het mij bewust kan zijn) wordt dan echter problematisch. Ricoeur vraagt zich af: 'comment penser l'irrelation qu'implique une telle altérité dans son moment d'ab-solution?' (p.388).



zelf de ander bereikt (hoe het andere zelf iets voor mij kan betekenen, hoe het zelf waarvoor de ander is, kan ont- of bestaan, hoe de ethische *relatie* denkbaar is).

Ricoeur stelt: 'De cette confrontation entre E. Husserl et E. Lévinas ressort la suggestion qu'il n'y a nulle contradiction à tenir pour dialectiquement complémentaires le mouvement du Même vers l'Autre et celui de l'Autre vers le Même' (p.393). Hiermee bedoelt hij dat ons zelf (in de zin van *ipse*, zelfbetrokkenheid) geen betekenis kan krijgen zonder dat de ander betekenis voor ons heeft en dat de ander voor ons geen betekenis kan krijgen zonder dat ons zelf iets voor ons betekent. Het zijn van het zelf en van de (voorondersteld) bewuste ander (voor mij) is gelijktijdig en gelijkoorspronkelijk<sup>26</sup>. De existenties van mijzelf en de ander bemiddelen elkaar. Zelfbetrokkenheid en betrokkenheid op de ander impliceren elkaar. Steeds is daarbij het zelf als een ander, en de ander als het zelf (een spreker, een actor, iets met een narratieve identiteit, een moreel subject). In tegenstelling tot Husserl en Levinas, die de verhouding zelf-andere (beiden op verschillende manieren) asymmetrisch denken, ziet hij deze relatie dus als symmetrisch.

Het is inderdaad de vraag hoe ik bij de ander een zelf zou kunnen vooronderstellen, zonder dat mijn eigen zelf iets voor mij betekent (dat wil dus eigenlijk zeggen: zonder dat ik überhaupt het begrip 'zelf' ken), en omgekeerd is het moeilijk denkbaar hoe ik een spreker zou kunnen zijn zonder een toehoorder (die net als ik kan spreken, begrijpt wat ik bedoel), hoe ik mijzelf als een actor zou kunnen interpreteren zonder de bevestiging van anderen hieromtrent, etc. Zelfbewustzijn en (mijn) bewustzijn van zelfbewuste anderen zijn daarmee onlosmakelijk met elkaar verbonden (ik kan pas zelfbewust zijn als ik het zelfbewustzijn van anderen vooronderstel; zelfbewustzijn van anderen vooronderstellen kan ik pas als ik zelf zelfbewust ben)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Ricoeur verwijt bijvoorbeeld Husserl dat hij, met zijn these over de betekenisoverdracht op basis van analogie van onze *Körper* van mijn *Leib*-zijn naar andermans *Leib*-zijn, vergeet dat niet het *Leib*-zijn (het bewust lichamelijk subject zijn), het *mijn*-zijn van mijn lichaam, primair is, maar juist het anders-zijn ervan, het objectieve *Körper*-zijn ervan. Pas door de objectiviteit is er de intersubjectiviteit en pas door de intersubjectiviteit is er reflexiviteit, kan er sprake zijn van het mijn-zijn, het *Leib*-zijn van mijn *Körper*. Ik ben primair *Körper* temidden van *Körper*, vervolgens kan ik een intersubjectieve wereld binnentreden en pas dan kan ik een bewust lichaam hebben/zijn, een "ik" zijn (hiermee ben ik het overigens maar ten dele eens: ook zonder de anderen zou ik mijn lichaam kunnen bewegen, ook al zou ik dat dan niet talig kunnen articuleren). Ik en de ander zijn daarmee gelijkoorspronkelijk (want zij krijgen pas betekenis door de intersubjectiviteit).

<sup>27</sup> Ricoeurs analyse betreft mijn betrokkenheid op *zelfbewuste* anderen. Mijns inziens moeten echter ook niet-zelfbewuste bewuste wezens doel van ethische handelingen zijn. Hun bewustzijn kan ik echter pas veronderstellen als ik zelf weet wat het is om bewustzijn te hebben, dus als ik in abstracte zin reflexief/zelfbewust ben. Deze zelfbetrokkenheid vooronderstelt echter volgens Ricoeur de betrokkenheid op *zelfbewuste* wezens. Zijn analyse is daarom ook met betrekking tot bewustzijn van niet-zelfbewuste wezens relevant.

Als we er van uitgaan dat dieren een niet-excentrisch bewustzijn hebben, kunnen zij geen besef van andere bewuste subjecten hebben, omdat zij zich überhaupt niet kunnen betrekken op het bewustzijn

De term die hierbij belangrijk is, is weer 'attestation': net zoals ik "getuig" van mijzelf (als iets wat spreekt, handelt, etc.), moet ik van de ander "getuigen" (als bewuste ander, als zelfbetrokkenheid, als een ik zoals ik dat zelf ben). De *attestation* is geen zeker (stevig gefundeerd) weten zoals Husserl dat via de cartesische twijfel trachtte te bereiken, maar veeleer een geloof, een vertrouwen in zichzelf en de ander als personen met een zelf (als subjecten die spreken, handelen, etc.)<sup>28</sup>.

Tegen Ricoeur zou ik echter willen betogen dat we weliswaar van onszelf als bijvoorbeeld actoren moeten getuigen (zoals Nietzsche heeft aangetoond is het actor-zijn mogelijk puur een kwestie van interpretatie), maar dat we van onszelf als *bewust subject* wel zeker weten (Descartes), dat we in dat verband dus niet moeten spreken van *attestation*, terwijl het bewuste bestaan van de ander wel altijd op dat niveau van *attestation* blijft steken (met andere woorden: in dit opzicht is er wel sprake van een zekere asymmetrie tussen de ervaring van zichzelf en van de ander). Mijn eigen bewustzijn is (per definitie) een zekerheid, andermans bewustzijn blijft een vooronderstelling.

Op een empirisch niveau (op het niveau van concrete ervaring) zijn zelfbetrokkenheid en betrokkenheid op de ander misschien wel gelijkoorspronkelijk, maar niet op een formeel/metafysisch niveau (dat bij dat empirische niveau voorondersteld is). Eerst moet ik immers bewustzijn hebben, transcendentiaal subject, metafysische openheid voor het andere zijn, wil ik mijzelf en de ander gelijktijdig kunnen *ervaren*. En door de *Jemeinigkeit* van dat bewustzijn is er sprake van een radicale andersheid van de ander ten opzichte van mijn bewustzijn, ten opzichte van het empirische, is er op een metafysisch niveau sprake van asymmetrie tussen zelf en ander. We kunnen stellen dat Ricoeurs analyse op een empirisch niveau juist is, maar niet op een metafysisch niveau.

Op een theoretisch niveau zal ik nooit zeker kunnen weten of de bewuste ander daadwerkelijk (onafhankelijk van mijn eigen bewustzijn "op zich") bestaat, dat hij bovendien in de modus van de zelfbetrokkenheid, van het ik-zijn bestaat. Altijd blijft principieel de mogelijkheid bestaan (al is zij waanzinnig te noemen) dat de anderen, waarvan ik meen dat ze in fundamentele zin zijn zoals ikzelf (bewust ik), volledig mechanisch bepaalde, niet-bewuste wezens (een soort robots) zijn (ik kan deze mogelijkheid nooit geheel en al weerleggen, want al wat ik uiteindelijk heb is objectieve waarneming van andermans lichaam en gebaren; andermans concrete,

---

zelf (niet reflexief kunnen zijn, geen zelf hebben).

<sup>28</sup> Het is geen zeker weten omdat er altijd weer sprake is van 'cette inhérence du soupçon à l'attestation' (p.351), 'les intentionnalités qui visent autrui en tant qu'étranger, c'est-à-dire autre que moi, excèdent la sphère du propre dans laquelle pourtant elles s'enracinent' (p.384), 'le mouvement de l'ego à l'alter ego garde une priorité dans la dimension gnoséologique. Dans cette dimension, le transfert analogique que pointe Husserl est une opération authentiquement productive, dans la mesure où elle transgresse le programme même de la phénoménologie, en transgressant l'expérience de la chair propre' (p.386).

bewuste zijn op zich blijft buiten mijn directe waarnemingshorizon). Het is bovendien altijd mogelijk dat hun door mij waargenomen lichamen slechts in mijn verbeelding bestaan. Altijd blijft de theoretische mogelijkheid van de waarheid van het solipsisme en het idealisme bestaan (dat ik de bewuste ander als van mij onafhankelijke existentie wel intendeer, maar dat dit louter mijn eigen gedachtenpinsel is)<sup>29</sup>.

We nemen in de praktische werkelijkheid (in bijvoorbeeld communicatie) steeds (over het algemeen onbewust, automatisch) aan dat de bewuste ander bestaat. Dit is een aanname (op, *vooronderstelde*, ontologische gronden) zonder welke die praktische werkelijkheid (en daarmee bijvoorbeeld mijn eigen en andermans zijn als actor) niet zou kunnen bestaan, onbegrijpelijk zou zijn. Deze aanname vormt als het ware een interne regel, een soort kantiaans regulatief idee, van die werkelijkheid<sup>30</sup>. Dit "aannemen" blijft echter een kwestie van "getuigen", van *attestation*, van vertrouwen in, van interpretatie, van ervan uitgaan dat het zo is, van het hebben van een bepaald wereldbeeld, een bepaalde werkelijkheidsinterpretatie (waarin je de ander als het ware *voor jezelf* "bezielt"). Anders uitgedrukt: het bewustzijn van andermans bewustzijn (met betrekking tot *dat* het is en daardoor met betrekking tot *wat* het is) is altijd indirect, neemt altijd de vorm aan van een vooronderstelling/aanname, een interpretatie, een gedachtenconstructie, een projectie van mijn eigen bewustzijn (überhaupt) op de ander (en deze aanname maakt, zoals Ricoeur laat zien, mijn eigen zelfbewustzijn voor een groot deel mogelijk).

In het bijzonder in verband met de ethiek kunnen we de aanname dat de ander net als ikzelf een bewust subject is, niet tussen haakjes zetten.

### **11.5 De ethische verhouding tussen zelf en ander**

In deze laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik de mogelijke praktische consequenties voor de ethiek onderzoeken van het theoretisch gestelde over de relatie tussen zelf en ander.

Op een formeel niveau kunnen we stellen dat het zelf en de ander (als bewustzijn) door een "metafysische kloof" voor eeuwig gescheiden blijven (door de *Jemeinigkeit* van het bewustzijn). Theoretisch gezien blijft het bestaan van de ander *sec* genomen een vooronderstelling, een aanname, een uitgangspunt, iets waarvan je getuigen moet (het is een uiteindelijk niet-verifieerbare, maar wel realistisch te noemen gedachtenconstructie met betrekking tot de transcendentale structuur van onze werkelijkheid -een structuur die de existentie van anderen, van

<sup>29</sup> De objectieve werkelijkheid en andermans bewustzijn bestaan of niet, onafhankelijk van mijn bewustzijn, -aannames of ideeën. Daaruit volgt dat het (ontologische) idealisme en solipsisme waar zijn of niet, ongeacht wat ik er van denk, maar er is uiteindelijk geen manier om het één of het ander te bewijzen (vanwege de waarheid van een formeel idealisme/solipsisme).

<sup>30</sup> Soms slaan we zelfs in die aanname te ver door, behandelen we dieren alsof het mensen zijn, kennen we dingen bewustzijn toe (bijvoorbeeld in het mystieke natuurverstaan).

bewustzijn in meervoud, mogelijk maakt-, zoals het solipsisme een alternatieve gedachtenconstructie is; in zoverre is het "kenvermogen" waarmee we de bewuste ander "waarnemen" geen kenvermogen in de strikte zin des woords).

De numerieke identiteit/andersheid van de ander als op zich staand bewustzijn is, in tegenstelling tot zijn kwalitatieve (objectieve) identiteit/andersheid, niet direct waar te nemen, het is veeleer iets wat we van iemand anders stellen (zoals we bijvoorbeeld ook de numerieke identiteit van een object, opgevat als iets wat op zichzelf staat en zichzelf blijft ongeacht veranderingen, kunnen vooronderstellen)<sup>31</sup>. Met deze numerieke identiteit is een ideële, een geïntendeerde andersheid verbonden, echter wel één die gebaseerd is op ontologische vooronderstellingen (want als de ander bewustzijn heeft, is hij iets met een numerieke identiteit, vanuit mijzelf geredeneerd: iets met een numerieke andersheid)<sup>32</sup>.

Met het idee van de ander als iets met een (in het geval van mensen over het algemeen excentrisch) bewustzijn zoals het mijne (een idee dat voorondersteld is in bijvoorbeeld het beschouwen van de ander als gesprekspartner, als expressief lichaam, etc.) hebben we echter tegelijkertijd de verbondenheid (door gelijkheid) van mijzelf en de ander en onze fundamentele gescheidenheid te pakken. De ander is iets als ikzelf (bewustzijn), maar (daardoor) nooit herleidbaar tot mijzelf. Het idee van de ander als bewust subject zoals ik dat zelf ben, is een idee waarmee ikzelf zowel als de ander -gezien als fundamenteel onafhankelijk van elkaar (als existentie op zich)- tegelijkertijd een plaats kunnen krijgen in mijn beeld van de werkelijkheid<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Een moordenaar zullen we bijvoorbeeld voor zijn daden verantwoordelijk blijven houden, ook als hij door plastische chirurgie volledig van uiterlijk wordt veranderd. We zien hem dus in zekere fundamentele zin als nog steeds *dezelfde* (als iets met een numerieke identiteit door de tijd heen). Een mogelijke alternatieve zienswijze stelt echter dat niemand *dezelfde* (dingen: niets *hetzelfde*) blijft (Heraclitus).

<sup>32</sup> Het "geestelijke" karakter van moraliteit is er nu onder meer in gelegen dat we vooronderstellen dat de (bewuste) ander bestaat, dat hij een invulling van 'welzijn' heeft en dat dat van waarde (voor mij) is. Drie (ideële) aannames, waarvan twee ontologische en één ethische. Als aanname omtrent iets wat niet direct, concreet voorhanden is, is het bewustzijn van de bewuste ander noodzakelijk "excentrisch" (tegenover "ego-centrisch"), slechts mogelijk voor het excentrische bewustzijn. Excentriciteit is daardoor een fundamentele noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor moraliteit.

<sup>33</sup> Heidegger noemt dit het eigenlijke zelf- en ander-verstaan, in tegenstelling tot het oneigenlijke verstaan waarin ik en/of de ander als *Vorhanden* of als *Zeug* wordt beschouwd. Voor Heidegger kan de *Fürsorge* op twee manieren ingevuld worden: de ander laten zijn (als *Dasein*, existentie, mogelijkheid tot zijn zoals ikzelf) of andermans zijn afnemen (dit noemt hij het indifferente *Mit-sein*, een "deficiënte modus" van de *Fürsorge*): 'Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinander-vorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge', 'Diese indifferenten Modi des Miteinanderseins verleiten die ontologische Interpretation leicht dazu, dieses Sein zunächst als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen' (*Sein und Zeit*, p.121). Het zelfverstaan en het verstaan van de ander weerspiegelen elkaar hier weer: als ik mijzelf als object beschouw, zal ik geneigd zijn de ander als zodanig te zien; als ik mijzelf als existerende persoon respecteer, zal ik de ander eerder als zodanig respecteren en laten zijn (veel mensen zien zichzelf en de ander echter veeleer als personages).

Zoals we zagen heeft bijvoorbeeld Husserl de neiging het bestaan van de ander te veel vanuit het (zinstichtende) zelf te denken (als een ander-*fenomeen* of -*object voor mij*). Hierdoor bestaat het gevaar dat het zelf te zeer overheerst in het perspectief op de wereld. De ander wordt dan gereduceerd tot mijzelf, waardoor zijn op-zich-zijn wordt vergeten en de neiging ontstaat instrumenteel met hem om te gaan. De ander wordt als een deel van mijn subjectiviteit beschouwd, als een middel in mijn project<sup>34</sup>. Dit gebeurt vaak in een economische of politieke benadering van de ander, waarin de ander louter in het licht van het eigenbelang, van het eigen voordeel wordt gezien, in een omgang "op basis van contracten" tussen vreemden die te ver van elkaar af staan om elkaars menselijkheid nog te herkennen<sup>35</sup>. Hierbij opgemerkt dat Husserls kentheoretische idealisme niet *noodzakelijk* een ontologisch idealisme betekent en evenmin tot een praktisch solipsisme, egocentrisme of egoïsme hoeft te leiden.

We moeten de ander (ook de economisch of politiek zwakke) in ons wereldbeeld laten zijn als bewustzijn dat op zich staat, hem niet volledig tot een kenobject of een middel reduceren, beseffen dat hij net als ik subject van een werkelijkheid is, een onherleidbare eigenheid vormt, een voelende, bewuste ander is, een mogelijke gesprekspartner vormt (en hem daarom moeten laten zijn als iemand die iets te zeggen heeft<sup>36</sup>).

Hierbij is overigens wel voorondersteld dat ik ook echt besef heb van mijn eigen individualiteit, pas dan kan ik de ander (*als mijzelf*) echt ontmoeten (*als ander*). Pas wanneer ik weet heb van mijzelf als individu/individuele existentie, kan ik de ander als zodanig interpreteren. Pas door mijn ervaring van de pool van het zelf kan de pool van de ander en het andere voor mij (in bijvoorbeeld de ethische relatie) betekenis krijgen (en vice versa, zoals Ricoeur heeft laten zien: zichzelf als een ander, de ander als zichzelf, als ipse). Dit aspect van de zaak lijkt door Levinas te worden verwaarloosd in zijn nadruk op het belang van de ander voor het ethische zelf (waardoor 'Totaliteit' en 'Oneindige' te veel tegen elkaar worden uitgespeeld). Levinas lijkt weer het zelf te vergeten (waar Husserl de ander lijkt te vergeten).

Pas door de combinatie van zelf en ander in mijn wereldbeeld (waarin ik de ander niet tot mijn zelf reduceer of mijzelf tot de ander) kan de ander als ander verschijnen (in een zelf dat "objectief" is, zoals Nagel die term gebruikt). Te veel (nadruk op het) zelf leidt tot het verdwijnen van de ander. Te weinig zelf heeft

<sup>34</sup> Waarbij we overigens moeten beseffen dat de ander in metafysische zin nooit met mijzelf kan samenvallen, precies omdat hij een bewustzijnsstroom vertegenwoordigt die nooit de mijne kan zijn of worden. In zoverre kan de ander nooit een deel worden van mijn subjectiviteit (als bewustzijn opgevat). Het "oneigenlijke" zelf- en ander-verstaan kan uiteindelijk nooit om het subjectieve (van het) zijn heen.

<sup>35</sup> Iets dergelijks geschiedt bijvoorbeeld bij de "juridisering" van de moraal, bij een handelen op basis van de regels en niet meer omwille van de ander.

<sup>36</sup> Auteurs als Jürgen Habermas en Theo de Boer leggen een sterke verbinding tussen moraliteit en communicativiteit.

paradoxaal genoeg hetzelfde resultaat. In mijn werkelijkheid moet ik mijzelf en de ander uitgebalanceerd laten zijn (in een soort vruchtbare spanning)<sup>37</sup>. Pas dan kan *ik de ander* werkelijk ontmoeten -in een echte ontmoeting tussen twee op zich staande, existierende personen, in wat ik eerder een fundamentele situatie heb genoemd- en kan *ik* vervolgens waarlijk ethisch met *de ander* omgaan<sup>38</sup>.

Een mogelijke consequentie van het idee van de ander als bewust subject, zoals ik dat zelf ben, die ethisch van belang is, is erin gelegen dat de ander er niet als te zeer anders mee wordt voorgesteld; een gevaar dat bij Levinas steeds op de loer ligt (in zijn nadruk op de absolute andersheid van de ander). De ander wordt immers als in fundamentele zin gelijk opgevat (als metafysisch gelijksoortig, als *hetzelfde*, als existentie met dezelfde existentialen/transcendentale structuren) en bijgevolg als fundamenteel gelijkwaardig, als mens zoals ik dat zelf ben (een mens die bijvoorbeeld net als ik gekwetst kan worden). Een te sterk benadrukken van andermans alteriteit (een te sterk gevoelde differentie tussen "wij" en "zij", tussen hen die tot de morele gemeenschap behoren en hen die daar buiten vallen) -hetgeen bijvoorbeeld, paradoxaal genoeg als we het levinassiaans bekijken, geschiedt in een te sterk benadrukken van de eigen identiteit (door middel van het zich afgrenzen van of afzetten tegen de ander)- zorgt ervoor dat de ander te ver van ons afstaat. Hierdoor wordt hij niet meer echt ontmoet, niet meer echt als levende mens beschouwd en raakt een ethische omgang met die ander uit zicht.

Veel onverschilligheid ten opzichte van anderen, veel amorele omgang met andere mensen (die veelal als *immoreel* wordt geïnterpreteerd), heeft volgens mij te maken met deze epistemische tekortkoming. De ander wordt door die tekortkoming niet meer als bewuste, kwetsbare mens, niet meer als gelijke, gezien. Sommige mensen willen de ander ook niet als bewuste ander leren kennen (dit kunnen we wel een immorele beslissing noemen). Bijvoorbeeld de nazi's wilden de joden hun menselijkheid ontnemen, omdat ze pas daardoor hun onmenselijk-

<sup>37</sup> Dit is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Zuigelingen en jonge kinderen hebben het gevoel dat de wereld om hen draait. Volwassenheid is te omschrijven als het besef dat je niet alleen op de wereld bent. Dit is niet zo makkelijk te bereiken, omdat je de hele dag primair "met jezelf bent opgescheept" en de ander slechts indirect (ideëel, via een mede-tegenwoordigstellen van zijn bewustzijn) voor je bestaat. Aan de andere kant hebben wij door onze natuurlijke gerichtheid op anderen soms de neiging onszelf weg te cijferen, onszelf te vergeten, te handelen vanuit de anderen (op basis van onze voorstelling van wat anderen van ons verwachten) en niet vanuit onszelf (als bijvoorbeeld ethische persoon).

<sup>38</sup> Hierbij opgemerkt dat de fundamentele situatie niet door een kwalitatieve andersheid geconstitueerd wordt, bijvoorbeeld door lichamelijke gescheidenheid, maar door de numerieke alteriteit van twee bewustzijnsstromen (als gevolg van hun *Jemeinigkeit*). Men kan zich bijvoorbeeld één lichaam voorstellen met meerdere geesten (die moreel, im- of amoreel met elkaar om kunnen gaan), zoals in geval van siamese tweelingen of mensen met *multiple personality syndrome*. Of bijvoorbeeld één geest met meerdere lichamen (hoe bizar dit voorbeeld ook moge zijn). Deze afzonderlijke lichamen zouden geen fundamentele situatie constitueren (want er is maar één geest, met één mogelijk welzijn).

heid ten opzichte van hen de vrije loop konden laten (dit blijft echter iets paradoxaals houden, daar je slechts met mensen onmenselijk kunt omgaan; de nazi's probeerden ook juist het contact met hun slachtoffers te minimaliseren, onder meer door middel van hun technologie, om zo te kunnen moorden "op afstand", om zo het gevoel van de eigen onmenselijkheid weg te nemen). Nazi's die echter na de oorlog door de geallieerden werden gedwongen om hun slachtoffers onder ogen te komen, hen te zien als lijdende mensen, schrokken vaak van hun eigen daden, raakten ontzet.

De ander moet, kortom, in psychologisch opzicht niet te veel op afstand staan (waardoor ik hem niet echt meer ontmoet, zijn menselijkheid uit zicht raakt)<sup>39</sup>, maar ook niet te nabij (waardoor hij deel van mijzelf dreigt te worden<sup>40</sup>). Met Bauman (zie zijn *Postmodern Ethics*) wil ik wel pleiten voor een ethiek van de nabijheid, maar hierbij moeten we echter niet vergeten dat deze met een ethiek van vreemden moet worden verbonden. Ieder ander bewust subject kan immers een ander voor mij zijn (iedere derde persoon een tweede), ook de vreemde moet als een mogelijke naaste worden gezien, net zoals mijn naasten op gezette tijden vreemden voor mij kunnen zijn (en ik voor anderen tegelijkertijd vreemde en naaste kan zijn)<sup>41</sup>.

De nabijheid van de ander moet erin gelegen zijn dat hij voor mij een bewuste persoon is, iemand die kan lijden, zich goed kan voelen, etc., waardoor ik besef dat mijn handelen op zijn welzijn van invloed kan zijn (en ik over het algemeen

---

<sup>39</sup> Bijvoorbeeld Hans Jonas heeft laten zien dat in onze moderne, technologische "maatschappij van vreemden", wij te ver van de ander afstaan, de consequenties van onze handelingen voor anderen niet meer goed gekend worden (hen als het ware niet meer als leden van de relevante morele gemeenschap beschouwen), en de verantwoordelijkheid van onze daden uit zicht raakt. Als de ander psychologisch te ver weg staat, zie ik niet goed meer wat ik hem aandoe (hoe ik zijn welzijn beïnvloed, dat hij überhaupt iemand is voor wie welzijn iets te betekenen kan hebben).

<sup>40</sup> Bijvoorbeeld bij hechte familieverbanden bestaat dit gevaar dat de ander niet meer als op zich staande, existierende persoon wordt gerespecteerd. Men zegt wel in verband met liefdesrelaties: als twee mensen één worden, eindig je met twee halve mensen. De morele relatie moet een soort eenheid in ver-/gescheidenheid blijven (een term als 'respect' vat dit mooi). Het zelf moet niet opgaan in de ander, de ander niet in het zelf.

<sup>41</sup> Kant: *iedere* ander moet doel (en niet slechts middel) van mijn handelen zijn: 'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest' (*Grundlegung*, p.61). *Ieders* welzijn is van belang voor de waarlijk ethische persoon (hiermee is Kants ethiek overigens niet zo formeel als hij zelf stelde).

Plato stelt in zijn *Symposium* dat we eerst de schoonheid in één mens moeten leren kennen, vervolgens de schoonheid in alle mensen (om uiteindelijk de zuivere idee van het schone te vatten). Zo ook zou het mijns inziens in verband met de omgang met de medemens moeten zijn (omdat ieder mens, ook de vreemde, kan lijden en zich goed kan voelen).

Het Nieuwe Testament is bijvoorbeeld een universalisering van het Oude Testament te noemen: de mensheid omvat niet alleen het Joodse volk, maar alle volkeren (waardoor er minder sprake is van "wij" tegenover "zij"; men denke aan het verhaal van de barmhartige Samaritaan). De relevante morele gemeenschap is uiteindelijk de gehele mensheid ("bewustheid") (ook een reden overigens voor "morele onverzadigbaarheid").

geneigd zal zijn om emotioneel met hem betrokken te zijn, zijn welzijn als iets belangrijks voor hem -en daardoor voor mij- te zien, moreel met hem om te gaan, de "morele impuls" te voelen en te volgen). De voorstelling van de ander als bewust subject zoals ik dat zelf ben, zorgt tegelijkertijd voor een bepaalde gezonde afstand (door de "metafysische kloof" tussen mijn en andermans bewustzijn), waardoor de ander in mijn wereldbeeld echt een op zich staand, wezenlijk van mij onafhankelijk, individu wordt.

Het ethische zelf moet zich laten gezeggen door de ander, voor hem, in zijn eigenheid, openstaan. Dit betekent aan de ene kant een zelfrelativering, een doorbreking van zijn zelfgenoegzaamheid (die vaak tot egoïsme, egocentrisme, intolerantie, totalitarisme, etc. leidt), zijn afgeslotenheid, in het laten zijn van de (niet-tot-mijn-subjectiviteit-herleidbare) ander (zoals Levinas benadrukt). Aan de andere kant houdt het een bewustzijn, een affirmatie in van zichzelf als ethische persoon (*die de ander wil laten zijn*)<sup>42</sup>. Zoals al eerder gesteld: ik moet, als ik ethisch wil kunnen zijn, zowel ex-centrisch zijn (in tegenstelling tot ego-centrisch) als zelfbevestigend, met mijzelf samenvallend (en dit constitueert de openheid voor anderen). De ander moet wel mijn totalitaire, politieke, instrumentaliserende zelfgenoegzaamheid doorbreken (mij "oproepen" ethisch met hem om te gaan), maar niet mijn "zelfgenoegzaamheid" als ethische persoon<sup>43</sup>.

De autonomie van de ethische persoon herbergt daarmee twee met elkaar samenhangende paradoxen: als autonoom moet hij een gulden middenweg zoeken tussen zelfbevestiging en zelfrelativering, als ethisch moet hij zich door zichzelf en

---

<sup>42</sup> Mijns inziens is moraliteit iets wat emaneert vanuit het morele zelf, iets wat wel openheid voor de ander behelst, maar niet iets is wat "van buitenaf" op mij afkomt, zoals Levinas meent. Moraliteit is iets actiefs, niet iets passiefs (wat je overkomt). De ander "sticht" mij wel als *mogelijke* morele persoon, maar niet noodzakelijk als daadwerkelijke morele persoon. Het laatste fundament van moraliteit is niet in de verschijning van de ander (wel een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor moraliteit), maar in het (morele) subject gelegen. Philip Selznick drukt het (in 'Civilizing civil society', in Musschenga, *The Many Faces of Individualism*) als volgt uit: 'To be morally responsible is to be genuinely other-regarding as well as constructively self-regarding'. Anderen tekort doen betekent in die zin (de ethische persoon in) jezelf tekort doen.

Ricoeur schrijft in *Soi-même comme un autre*: 'l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre' (p.212): ik kan pas ethisch met de ander omgaan (voor de ander zorgen) wanneer ik mijzelf (als ethische persoon) waardeer, en pas door ethische omgang met de ander kan ik mijzelf waarderen (dat laatste lijkt me overigens niet in alle gevallen juist, al is het wel zo dat een zelf-zijn zonder ethisch gekleurde relaties als liefde, zorg en vriendschap gemankeerd te noemen valt). Respect voor zichzelf en respect voor de ander vallen bij de ethische persoon dus samen (je moet respect hebben voor de persoon in jezelf die respectvol met anderen wil omgaan, ideaal gesproken ongeacht of anderen jou dat respect doen toekomen). Iets dergelijks geldt voor zelfzorg en zorg voor anderen (het ethische belang van zelfzorg heeft Foucault benadrukt).

<sup>43</sup> Bijvoorbeeld cynische personen lukt het soms wel het eigen geloof in het belang van het eigen ethische zijn aan te tasten. In zoverre is het (ethisch gezien) niet zo slecht je als ethische persoon tegen het andere (in casu het a- of immorele) af te zetten.



tegelijkertijd door de ander laten gezeggen (openstaan voor de ander en tegelijkertijd zichzelf bepalen, ongeacht de anderen, als iemand die open wil staan voor anderen).

Vanwege de noodzakelijke autonomie van de morele persoon vind ik het niet terecht dat de negatieve aspecten van ons soort liberale maatschappij ("*social evils*" zoals "zinloos geweld") op het conto van het individualisme worden geschreven. Geweld is vaak juist een gevolg van groepsvorming, van collectivisme (men neme bijvoorbeeld het nazisme, waarvoor het volk veel belangrijker was dan het individu), waarbij dat geweld zowel expliciet als impliciet, meer subtiel kan zijn (vormen van uitsluiting op basis van al dan niet ongeschreven regels).

Individualisme hoeft niet per se egocentrisme, egoïsme, im- of amoraliteit te betekenen; het is juist een mogelijkhedenvoorwaarde voor echte moraliteit<sup>44</sup>. Het individu hoeft geen slechts op zichzelf gericht "aatom" te zijn<sup>45</sup>. Het blijkt ook dat liberale, individualistische maatschappijen over het algemeen de meest humane zijn en niet Rousseau-achtige, collectivistische maatschappijen waar absolute normen en waarden voor iedereen moeten gelden<sup>46</sup>. Dit ondanks de negatieve aspecten die ook bij eerstgenoemde maatschappijen horen (de bij tijd en wijle "vervloekte", lege vrijheid, het gevaar van nihilisme, van losgeslagenheid, eenzaamheid/het gebrek aan sociale verbanden, de soms afstandelijke, instrumentele omgang tussen mensen in een "maatschappij van vreemden", etc.).

Het primaire doel van de ethische omgang is echter, ondanks de (autonome) individualiteit van moraliteit, de ander, niet ikzelf. Vandaar dat een ethische en een politieke of economische omgang met de ander (de ander slechts als middel) elkaar over het algemeen niet verdragen<sup>47</sup>. Daarom denk ik dan ook dat de pogingen om

<sup>44</sup> Daarnaast kunnen we stellen dat individualisme, in de zin van de bescherming van het op zichzelf staande individu, een uitingsvorm van moraliteit is: welzijn is immers uiteindelijk welzijn van fundamenteel op zichzelf staande subjecten.

<sup>45</sup> Empirische gegevens wijzen volgens Robert Wuthnow ook in die richting: 'people who were the most individualistic were also the most likely to value doing things to help others' (*Acts of compassion*, p.22). Bauman (*Postmodern Ethics*): 'Being moral means being abandoned to my own freedom', 'As a moral person, I am alone' (p.60). Vandaar: 'putting moral responsibility where it belongs: among the private concerns of individuals' (p.244). D.H. Lawrence (*Lady Chatterley's Lover*, Penguin 1993): 'Perhaps only people who are capable of real togetherness have that look of being alone in the universe' (p.282).

<sup>46</sup> De les van bijvoorbeeld de shoah lijkt me dan ook te zijn dat men nooit meer onnadenkend in de groep moet opgaan, de "moraal" van de gemeenschap moet opvolgen (groepen kunnen onmenselijk zijn, het menselijke in mensen onderdrukken), nooit meer kritikeloos bepaalde leiders moet volgen, maar dat men uiteindelijk zelf moet uitmaken wat moreel juist is. Men leze bijvoorbeeld Aldous Huxleys *Brave new world* over voorstelbare gevolgen van het verwerpen van het individualisme.

<sup>47</sup> We moeten dan ook niet proberen, zoals Nietzsche, de één tot de ander te herleiden (moraliteit reduceren tot *Wille zur Macht*). Ook moraal omschrijven als een institutie ter conflictbeheersing lijkt me daarom niet juist (al kan conflictbeheersing wel een empirische/evolutionaire verklaring bieden voor het ontstaan van moraliteit, van het concept 'moraliteit').

ethiek op concepties van verlicht eigenbelang, prudentie (moraliteit uit angst voor conflicten of straf) of instrumentele rationaliteit te funderen (zoals in liberale contracttheorieën) niet kunnen werken, omdat ze nu juist de kern van de ethiek niet onderkennen (het moet mij niet primair gaan om mijn eigen welzijn, maar, per definitie, om andermans welzijn). Deze pogingen leggen de nadruk te veel bij het zelf, waardoor de ander als doel uit zicht raakt.

Iets dergelijks gaat ook op voor de deugdenethiek: het gaat er daarin primair om *zelf* deugdzaam te zijn, jezelf te perfectioneren, om, in Aristoteles' termen, *Eudaimonia* voor jezelf te bereiken (en pas in tweede instantie komt de ander eventueel in zicht, bijvoorbeeld via een explicitering van 'deugdzaamheid'). Nu vooronderstelt ook mijn definitie van ethiek een zekere deugdzaamheid aan de kant van de morele actor (de centrale deugd van het de ander wel willen doen), maar die deugdzaamheid is secundair ten opzichte van het doel (de ander).

Echter: ook ethische stromingen die juist wel het primaat bij de ander leggen, kunnen te ver doorschieten. Veel christelijke ethiek (vooral in lekenversies) bijvoorbeeld, predikt zelfverzaking, legt te extreem het zwaartepunt bij de ander. Zij vergeet dat ikzelf voor mijzelf "de eerste ander" ben, de eerste met wie ik te maken heb. Ik ben zelf de eerste die ik in deze werkelijkheid "aantref", "waartegenover ik sta"<sup>48</sup>. Men vergeet weleens dat men, volgens het Nieuwe Testament, de ander moet liefhebben *als zichzelf* (eigenliefde hoeft geen egoïsme te betekenen).

In bijvoorbeeld conflictsituaties moet je ook jezelf ten goede houden, jezelf niet (altijd) wegcijferen, al was het alleen maar omdat je zelf de mogelijkhedenvoorwaarde bent voor een ethische omgang met de ander (je moet ethisch met jezelf omgaan om met anderen ethisch om te kunnen gaan, omdat je eigen welzijn over het algemeen een voorwaarde is voor de wil en de mogelijkheid om met andermans welzijn rekening te houden). Als men ethisch wil zijn, tracht men met het welzijn der mensen, een groep waar je zelf ook toe behoort, rekening te houden.

In conflictsituaties gaat het er dus om een balans te vinden tussen de belangen van de verschillende betrokkenen (waarbij in principe ieders existentie even belangrijk, even absoluut is). Steeds maar weer, onder invloed van een loodzwaar geweten, voor de ander kiezen (jezelf als het ware "immoreel" als middel in andermans bestaan beschouwen) kan leiden tot, zoals Nietzsche heeft benadrukt, zelfhaat en zelfs tot zelfverlies (en daarmee uiteindelijk tot het verdwijnen van iedere moraliteit; deze "ethiek" is daarmee incoherent). Dit aspect van de zaak wordt veelal in de ethiek vergeten: zelfliefde en zelfhaat worden meestal amoreel genoemd (het belang van zelfliefde voor moraliteit zal in het volgende deel nadere aandacht krijgen in verband met Chazan).

---

<sup>48</sup> Ik ben zelf ook een mogelijk object van moreel handelen (voor mijzelf en voor anderen). In zoverre is bijvoorbeeld je eigen talenten/mogelijkheden vergooien (bepaald welzijn van jezelf onmogelijk maken) als immoraliteit te beschouwen; dit is een bekend bijbels motief. We zouden egoïsme een vernauwde visie op moraliteit kunnen noemen.

Naast te veel nadruk op zelf en ander is het bij sommige theorieën zelfs het geval dat zowel zelf als ander in het geheel dreigen te worden vergeten, bijvoorbeeld in de deontologische karakterisering van een morele handeling als een plicht (waarbij de moraliteit gesitueerd wordt in de handeling zelf, in wat voor soort handeling het is, niet in het morele subject). Ook het consequentialisme lijdt aan iets dergelijks in het verbinden van het morele gehalte van een handeling met haar consequenties.

### Concluderend: het morele zelf

We kunnen nu, gezien het voorgaande, in grote lijnen vier noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor de ethische relatie, voor moraliteit, voor het zijn van de morele persoon opsommen (als we mijn definitie van 'moraliteit' gebruiken).

Ten eerste moet het zelf überhaupt een situatie als ethisch relevant kunnen herkennen en zich het ethische handelingsalternatief bewust kunnen zijn (dit is een cognitief aspect van moraal). Morele receptiviteit (die een concrete vorm van metafysische receptiviteit is) vooronderstelt twee dingen:

a) Ik moet de fundamentele situatie, waarin ik als bewustzijn tegenover de ander sta, bewust kunnen zijn (pas dan is de ethische relatie en het morele-persoon-zijn mogelijk). Met andere woorden: ik moet besef van de ander *als* (bewuste) ander hebben. Moraliteit vooronderstelt dus in die zin de excentriciteit van het bewustzijn, omdat het bewustzijn van de ander mij niet direct, concreet gegeven is. Ethiek, als discipline die de (beoordeling van de) omgang tussen (zelf)bewuste wezens betreft, vooronderstelt daarmee de numerieke gescheidenheid van die wezens en het bestaan van excentrische subjecten (die het andere bewustzijn medepresent kunnen stellen).

b) De bewuste ander moet niet alleen iets abstracts voor mij zijn (een ander bewustzijn), hij moet ook voor mij iemand zijn voor wie welzijn (en lijden) iets te betekenen kan hebben en iemand die een concrete (over het algemeen specifieke) invulling van 'welzijn' heeft, iemand wiens welzijn afhankelijk kan zijn van mijn handelen<sup>1</sup>. Pas wanneer ik immers weet dat de ander welzijn kan ondervinden (pas wanneer ik mogelijk welzijn bij de ander vooronderstel) en wat bij de ander dat welzijn veroorzaakt, kan ik weten of en hoe mijn handelen dat welzijn beïnvloedt en kan ik eventueel (on)ethisch handelen, de (on)ethische handeling kiezen. Met andere woorden: ik moet de ander, andermans gevoel, kunnen kennen. Hierbij kan empathie belangrijk zijn, een kenvermogen waarbij ook weer excentriciteit noodzakelijk is (omdat het een inleven is in *andermans* gevoel, dat mij nooit direct gegeven kan zijn). Gezien mijn kantiaanse situering van moraliteit in intenties gaat het echter primair om de *wil* tot kennis van (oorzaken van) andermans welzijn, tot empathie.

Ten tweede moeten mij in die ethische situatie verschillende handelingsalternatieven, verschillende gegeven mogelijkheden, en hun consequenties voor de ander (voor andermans welzijn) voor ogen kunnen staan. Dit kunnen we overigens ook een vooronderstelling van (het herkennen van) de ethisch relevante situatie noemen: een situatie is slechts ethisch van belang als we uit verschillende mogelijke handelingsalternatieven kunnen kiezen, alternatieven waarin met andermans welzijn rekening wordt gehouden of niet. Moraliteit is gelegen in de juiste keuze

---

<sup>1</sup> Dit vooronderstelt overigens dat ook voor mijzelf welzijn iets moet kunnen betekenen en daarmee een fundamentele gelijkheid van dat mijzelf en de ander (in de zin van een fundamentele gelijkheid wat betreft gevoelsmatige constitutie).

uit morele, immorele en amorele alternatieven (om het bijbels uit te drukken: pas door kennis van goed en kwaad is de zonde, naast de deugd, mogelijk). Bij deze keuze uit mogelijkheden is weer de excentriciteit van het bewustzijn noodzakelijk voorondersteld.

Ten derde moet het zelf de verschillende mogelijke handelingsalternatieven kunnen waarderen (wij hebben waarden nodig om echt te kunnen kiezen uit verschillende mogelijkheden, ik moet verschillende alternatieven evaluerend kunnen rangschikken, wil ik mijn *agency* kunnen "richten"). Hierbij is de eerder genoemde transcendentale structuur van het "belangrijk kunnen vinden", het bewustzijnsvermogen om überhaupt iets te kunnen waarderen, noodzakelijk voorondersteld. De ethische persoon moet het vermogen bezitten om iets, in casu het welzijn van de ander, als van waarde te kunnen beschouwen (om met het welzijn van de ander waarde te verbinden). Het goede is nodig door het mogelijke. Het ethische zelf moet in de ethisch relevante situatie evaluerend stelling kunnen nemen.

Ten vierde moet bovendien het ethische zelf in die situatie, zoals gezegd, *autonoom*, *zelfbewust* stelling kunnen nemen. Het moet zichzelf reflexief-bewust affirmeren in die stellingname, zich bewust met ethische waarden committeren, autonoom het welzijn van de ander als belangrijk beschouwen en de autonome wil hebben met dat welzijn rekening te houden. Dit vooronderstelt dus een gerichtheid op zichzelf als ethische persoon en tegelijkertijd op de ander als doel van de ethische omgang<sup>2</sup>.

De waarden waar het ethische zelf zich autonoom mee identificeert, waar het zich door wil laten bepalen, moeten tevens over het algemeen op de langere termijn dat zelf definiëren (het moet langere-termijn-waarden kunnen hebben, waarbij overigens weer excentriciteit is voorondersteld in het overstijgen van het op dit moment fenomenaal gegevene). Iemand die altijd immoreel is, maar toevallig vandaag een ethisch moment heeft, is geen ethische persoon te noemen (want 'persoon' duidt op iets met een bepaalde levensduur). Toch is het evenwel in principe mogelijk om zo iemand op dat moment ethisch te noemen. Als moraliteit in het bewustzijn (in de wil) gesitueerd moet worden, is het immers een momentane kwaliteit te noemen. Het hebben van ethische waarden op de langere termijn is daarmee niet in strikte zin als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het ethische zelf te beschouwen.

Aan de andere kant moet de ethische persoon natuurlijk wel de intentie hebben niet alleen vandaag, maar ook morgen ethisch te zijn en te doen. In zijn wil nu

---

<sup>2</sup> Daarbovenop kunnen we stellen dat wilskracht, het daadwerkelijk handelen in overeenstemming met de morele stellingname (ondanks eventuele niet-morele neigingen), een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor gerealiseerde moraliteit. De morele kwaliteit van handelen is immers afhankelijk van de intensiteit van de wil die erachter steekt (men zegt wel: 'als je het echt wilt, doe je het'). Toch gaat het hier primair om de wil en niet om de daad. Men kan immers een zeer intense wil hebben die toch niet tot handelen leidt door zaken die buiten die wil gelegen zijn.

moet hij dus intenderen dat zijn waarden langere-termijn-waarden zijn, ook in de toekomst zijn waarden zullen zijn (en tevens spijt voelen wanneer hij in het verleden op basis van immorele motieven heeft gehandeld). Hij moet niet alleen het gevoel van de belangrijkheid van moraliteit hebben, maar ook het gevoel dat het in de toekomst ook zo moet zijn (en in het verleden ook zo had moeten zijn). Hij wil (in alle gevallen *nu*) een morele identiteit door de tijd heen.



## **Deel V:**

### **De ontwikkeling van de morele persoon**





## Inleiding

In het vorige deel stond de vraag centraal wat een morele persoon precies *is* (in contrast met de niet-morele persoon), wat zijn wezenlijke kenmerken en formele mogelijkhedenvoorwaarden zijn (in termen van fundamentele vermogens). Ik heb onderzocht welke (transcendentale en empirische) vermogens iemand moet bezitten, zodanig dat hij een morele persoon *kan* zijn. Ik heb gesteld dat een morele persoon iemand is die autonoom kiest voor het zich identificeren met en het handelen naar morele waarden, die zelfbewust tracht rekening te houden met het welzijn van de ander.

In dit deel wil ik nu gaan onderzoeken hoe, waarom en waardoor mensen *daadwerkelijk* morele personen *worden* (hun mogelijkheid om moreel te zijn *verwezenlijken*). Het gaat hier om de (zuiver empirische) vraag naar de ontwikkeling van morele identiteit en de invloeden die bij die ontwikkeling een rol spelen. Dit is, met andere woorden, een onderzoek naar morele éénwording, naar de ontwikkeling van het zich autonoom identificeren met morele waarden<sup>1</sup>.

In het vorige deel heb ik betoogd dat moraliteit noodzakelijk autonomie vooronderstelt, dat de morele kwaliteit van de persoon, zijn intenties en handelingen afhankelijk is van de mate van autonomie van die persoon. In dit deel wil ik daarom de ontwikkeling schetsen van personen naar meer morele autonomie, naar een moraliteit die steeds meer vanuit de persoon zelf komt. Daarbij gaat het vooral om de factoren die bij die ontwikkeling een rol spelen. Deze factoren moeten, naarmate de persoon autonomer moreel wordt, steeds meer in het zelf te situeren zijn.

De eerste factor die van belang is in het leven van de morele persoon is de gemeenschap (de familie, de sociale omstandigheden, de cultuur waarin de persoon opgroeit, de morele opvoeding die hij geniet, het morele onderwijs dat hij krijgt, de morele kaders die hem worden aangereikt, etc.). Op deze invloed op de vorming van de morele wil heeft het communitarisme de vinger gelegd. Het geeft een sociaal-deterministisch beeld van de morele persoon.

De rol die het sociale speelt bij morele ontwikkeling zal ik in hoofdstuk 12 onderzoeken, voornamelijk aan de hand van de theorieën van de (morele-)ontwikkelingspsychologen Kohlberg en Hoffman. Kohlberg legt de nadruk op moreel-cognitieve ontwikkeling, Hoffman op moreel-affectieve ontwikkeling (waarbij empathie belangrijk is). Omdat moraliteit zowel cognitieve aspecten behelst (in mijn definitie van 'moraliteit': kennis van de ander, kennis van of en hoe mijn handelen andermans welzijn beïnvloedt) als affectieve (waardering van andermans

---

<sup>1</sup> Hiermee wil ik niet stellen dat de morele persoon in alle opzichten een mens uit één stuk moet zijn, maar slechts dat hij dat in een bepaald opzicht moet zijn. Doordat de morele persoon fundamenteel ethisch stelling neemt, kiest hij als het ware voor het (mogelijke) ethische in zichzelf, valt hij met dat ethische samen, hetgeen een (morele) "ontdubbeling" kan behelzen.

welzijn), zal ik een combinatie van beide theorieën voorstellen.

Ik heb steeds gesteld dat moraliteit uiteindelijk in een autonome keuze gesitueerd moet worden. Nu heb ik in deel III betoogd dat een autonome keuze noodzakelijk verwijst naar een motivationele basis, naar fundamentele waarden, naar een prealabele praktische subjectiviteit, naar karakter als vóórgegevenheid. De autonome keuze voor moraliteit vooronderstelt daarmee iets wat we de "fundamentele goedheid van het individu" kunnen noemen, een basale geneigdheid tot het kiezen voor moraliteit<sup>2</sup>.

Morele éénwording is daarmee te omschrijven als de (reflexieve) affirmatie van de waarde van het morele (van het rekening houden met andermans welzijn) die al in het individu "aanwezig" moet zijn (als dat wat autonoom gearticuleerd wordt en als dat wat die autonome articulatie motiveert). Morele wording vooronderstelt (individueel) zijn (niet alleen op metafysisch, maar ook op praktisch niveau). Morele ontwikkeling is een reflexieve terugkeer naar (het goede "in") zichzelf (na een soort zelfontsluiting van potenties voor/neigingen tot moraliteit).

In hoofdstuk 13 zal ik aan de hand van de existentialistische deugdenethiek van Pauline Chazan betogen dat karakter in essentialistische zin als het ultieme fundament van moraliteit moet worden aangemerkt. Chazan beargumenteert dat moraliteit uiteindelijk "van binnenuit" moet komen, niet "van buitenaf" opgelegd moet zijn, niet als een vreemde macht moet worden ervaren. Haar theorie zal ik als een zinvolle aanvulling op de theorieën van Kohlberg en Hoffman opvoeren, omdat deze de rol van karakter als vóórgegevenheid bij morele ontwikkeling te zeer impliciet laten en daardoor niet duidelijk maken op welke manier moraliteit in identiteit verankerd wordt.

Een derde factor die mogelijk van belang kan zijn bij de ontwikkeling van moraliteit is rationaliteit (iets wat bijvoorbeeld bij Chazan, zoals we nog zullen zien, onderbelicht is). Moraliteit kan een gevolg zijn van een inzicht in de juistheid van morele waarden ("juistheid" echter in een andere zin begrepen dan waardenobjectivisten verdedigen). Ik zal twee rationele, dat wil bij mij zeggen: realistische, redenen voor moraliteit geven. Deze redenen betreffen een fundamentele gelijkheid van alle mensen/bewuste wezens en de absoluteheid van het bewustzijn in het algemeen en van het bewustzijn van lijden en welzijn in het bijzonder. De door mij naar voren gebrachte redenen dwingen de morele keuze niet noodzakelijk af, maar kunnen er wel bevorderlijk voor zijn. (Groeïend) Inzicht in die redenen kunnen werkzaam zijn bij morele ontwikkeling. Dit zal ik in hoofdstuk 14 verder uitwerken.

---

<sup>2</sup> N.B. deze "goedheid" is pre-reflexief en daarmee pre-moreel. Het is de fundamentele neiging tot moraliteit die bij morele autonomie voorondersteld is. In zoverre wil ik hier niet suggereren dat ethiek aan ontologie vooraf zou gaan (zoals bijvoorbeeld Levinas stelt).

Het beeld van morele ontwikkeling dat ik in dit deel zal schetsen, is een beeld van de ontwikkeling naar meer morele autonomie, van de ontwikkeling van een moraliteit die steeds meer haar basis heeft in het zelf, steeds individueler is in dit opzicht. Als nu de mate van moraliteit afhankelijk is van de mate van autonomie, is het een beeld van de ontwikkeling naar een steeds morelere vorm van moraliteit, naar een steeds radicalere vorm van morele éénwording.

Als eerste factor die morele ontwikkeling kan schragen zal ik, zoals gezegd, de gemeenschap behandelen. Deze factor ligt nog geheel buiten het zelf. "Sociale moraal" is daarmee een heteronome moraal (aanhalingstekens, omdat hier het niveau van echte moraliteit, die autonomie vooronderstelt, nog niet bereikt is).

De tweede factor is karakter. Dit is wel in het zelf te situeren, maar is ten dele iets (als karakter in essentialistische zin) waartegenover het subject passief staat, wat vóórgegeven is. De morele identiteit die geheel vanuit het karakter (in essentialistische zin) voortspuit, is een (pre-reflexieve) causale identiteit (in Kamlers termen).

De derde factor, rationaliteit, is het meest in het actieve deel van de persoon te situeren (zie deel III). Rationele moraliteit (rationele morele zelfbepaling, rationeel-reflexieve keuze voor het morele "in" zichzelf) is daarmee de meest autonome en morele vorm van moraliteit (een moraliteit die het meest "van binnenuit" komt, waar het subject het meest "vanuit zichzelf achter staat"). Een autonome keuze voor moraliteit op basis van inzichten in haar juistheid is de meest zuivere vorm van moraliteit te noemen (en daarmee, in moreel opzicht, het doel van morele ontwikkeling). Het is het beste waar we, moreel gezien, op kunnen hopen: de culminatie van morele éénwording.

Tot nu toe heb ik als factoren die van belang zijn bij het al dan niet ontwikkelen van een moreel zelf de gemeenschap, het karakter (in pre-reflexieve zin) en, mogelijk, rationaliteit genoemd (waarmee het door mij gestelde een combinatie genoemd kan worden van inzichten van Hume, Aristoteles en Kant). Daarnaast is als factor ook nog het toeval te noemen. Hiermee doel ik op de (contingentie van) gebeurtenissen, de fysieke omstandigheden, de ervaringen die personen ten dele maken tot wat ze zijn, het leven dat mede vorm geeft aan personen en aan hun eventuele morele dispositie (in negatieve of positieve zin). Deze factor zal ik niet thematisch behandelen.

We moeten beseffen dat de vier factoren die van belang kunnen zijn bij de ontwikkeling van morele identiteit ook met elkaar in wisselwerking zijn (in zoverre niet zuiver van elkaar te scheiden vallen). Sociale omstandigheden bepalen fysieke omstandigheden en omgekeerd. De cultuur bepaalt welke karaktertrekken zich zullen uiten (zoals het situationisme benadrukt), terwijl (aangeboren) karaktertrekken weer bepalen welke invloed het sociale precies op de persoon heeft (zoals over het algemeen de dispositie, de gevoeligheid van personen bepaalt hoe

dingen ervaren en verwerkt worden<sup>3</sup>). Karakter en het sociale (specifieke sociale omstandigheden) zijn ook een kwestie van toeval te noemen (van *Geworfenheit* en *Befindlichkeit*). Rationaliteit wordt ten dele bepaald door de intersubjectiviteit en door historische omstandigheden<sup>4</sup>. Men kan spreken van "de rationaliteit van een bepaalde cultuur" (de ideeën die in die cultuur ontwikkeld zijn en die aan de basis hebben gestaan van de ontwikkeling van haar instituties). Men kan rationele beslissingen nemen om bepaalde karaktertrekken te ontwikkelen, sterker naar voren te laten komen. Karakter bepaalt de rationaliteit van de persoon, zijn rationele keuzes. Et cetera.

Ondanks deze onlosmakelijke verbondenheid van de factoren die bij morele ontwikkeling een rol kunnen spelen, geloof ik toch dat een aparte behandeling van de rol van elk van hen mogelijk is en inzicht kan geven in de kwestie hoe, waarom en waardoor sommige mensen een (autonome) morele identiteit ontwikkelen en waarom en waardoor anderen niet.

---

<sup>3</sup> Bijvoorbeeld het fundamentele zoeken naar respect van anderen (Harré) zorgt ervoor dat het sociale over het algemeen een grote *impact* op de persoon heeft (en kan daarmee een belangrijke factor zijn bij het ontwikkelen van een autonome morele identiteit).

<sup>4</sup> Rationaliteit kan bepaalde historisch bepaalde dimensies hebben, al transcenderen ideeën qua ("ontijdelijke") betekenis het niveau van het historisch gesitueerde, van het temporele.

## Hoofdstuk 12: De gemeenschap als oorsprong van moraliteit

### 12.1 Inleiding

De gemeenschap is over het algemeen een belangrijke factor in de ontwikkeling van de morele persoon. Ze kan een bron zijn van morele waarden waar het individu uit kan putten. Daarnaast kunnen sociale interacties, sociale krachten iemand ertoe brengen een morele identiteit te ontwikkelen, bepaalde morele waarden te internaliseren. De gemeenschap keurt goed of af en kan op die manier iemand in moreel opzicht disciplineren.

In communitaristische en sociaal-constructionistische theorieën wordt de gemeenschap als constituerend voor het morele zijn van het individu gezien: geen morele zelden zonder de intersubjectiviteit. Morele identiteit wordt als een sociaal construct gezien. Een gevolg hiervan is dat moraliteit wezenlijk gelieerd is aan een cultureel-historische context en dat moraliteit daarmee in wezen relatief (aan de gemeenschap) en contingent is (hetgeen uitloopt op een waardenrelativisme). Wat morele waarden (moeten) zijn, blijkt ook in de geschiedenis veranderlijk te zijn geweest.

David Hume, die de moderne grondlegger van het communitarisme kan worden genoemd, stelt dat moraliteit conventionalistisch en historistisch moet worden geïnterpreteerd: moraliteit is onlosmakelijk verbonden aan gemeenschappen, historische tradities en sociale conventies daarbinnen. Moraliteit is een kwestie van intersubjectieve consensus. De gemeenschap is daarbij *de* bron en *het* doel van moraliteit (moraliteit moet zorg dragen voor het geluk van de gemeenschap). De kracht achter het accepteren van de moraal van de gemeenschap is een systeem van goed- en afkeuring. Dit systeem bepaalt wat als morele waarden wordt gezien<sup>1</sup>. De waardering door anderen fundeert de waardering van zichzelf als morele persoon. Morele opvoeding is bij Hume de correctie van gedrag naar het handelen op basis van de waarden die de gemeenschap als belangrijk ziet.

Mead, de vader van het sociaal-constructionisme, stelt dat de ontwikkeling van morele identiteit een kwestie is van het innemen van het perspectief van de gegeneraliseerde ander. 'There are certain common responses which each individual has toward certain common things, and in so far as those common responses are awakened in the individual when he is affecting other persons he arouses his own self' (*Mind, Self, and Society*, p.162), 'He is putting himself in the place of the generalized other, which represents the organized responses of all the members of the group. It is that which guides conduct controlled by principles, and a person who has such an organized group of responses is a man whom we say has character, in the moral sense' (p. 162-3). 'It is only in so far as you can identify your own motive and the actual end you are pursuing with the common good that you reach

---

<sup>1</sup> Deze druk van de gemeenschap om bepaalde waarden aan te hangen is volgens Foucault ("de macht die van niemand is") en Heidegger ("het men") over het algemeen grotendeels ongemerkt, niet bewust gerepresenteerd.

the moral end and so get moral happiness. As human nature is essentially social in character, moral ends must be also social in nature', 'It is as social beings that we are moral beings' (p.385).

We kunnen bij deze sociaal-deterministische theorieën over morele identiteit ook sociaal-narratieve theorieën noemen. Bijvoorbeeld MacIntyre stelt: 'the subject matters of moral philosophy at least -the evaluative and normative concepts, maxims, arguments and judgments about which the moral philosopher enquires- are nowhere to be found except as embodied in the historical lives of particular social groups' (p.265, *After Virtue*); 'Morality which is no particular society's morality is to be found nowhere' (p.265-6). Amelie Rorty schrijft in 'Virtues and Their Vicissitudes': 'The virtues are [...] strongly, dynamically interconnected in socially structured narratives' (p.138), 'Traits are called *virtues* when they are culturally regarded as admirable or beneficial, when there is social pressure to develop and exercise them' (p.146). We kunnen hier ook nog Charles Taylor noemen, die stelt dat morele waarden die iemands narratieve identiteit constitueren (zogenaamde *strong evaluations*), altijd ingebed zijn in tradities, in gemeenschappen.

Het sociaal-determinisme (zoals in het communitarisme en het sociaal-constructivisme) met betrekking tot de ontwikkeling van morele identiteit vormt het algemene uitgangspunt voor de psychologische theorieën over morele ontwikkeling van Kohlberg en Hoffman. Deze geven een meer gedetailleerd (en meer genuanceerd) beeld van sociale invloeden op die ontwikkeling. Zij zien de precieze rol van die invloeden echter wel verschillend.

Lawrence Kohlberg stelt, in zijn *cognitive-developmental theory*, (sociaal-constructionistisch) dat morele ontwikkeling in de eerste fasen haar oorsprong heeft in het sociale. Gaandeweg die ontwikkeling worden individuele morele cognitie en (objectieve) morele oordelen echter steeds belangrijker (hiermee grijpt hij terug op het werk van Piaget). Morele ontwikkeling is daarmee te karakteriseren als een ontwikkeling naar meer morele autonomie, naar een meer rationele vorm van moraliteit, waarbij de gemeenschap een *actualiserende* rol heeft. Vanwege dit laatste -mijns inziens juiste- inzicht heb ik voor een behandeling van Kohlbergs theorie gekozen. Daarnaast omdat ze een standaard in het onderzoeksgebied is en omdat de interactie tussen individu en gemeenschap er redelijk adequaat in lijkt te worden beschreven.

Kohlberg is echter door velen bekritiseerd vanwege zijn eenzijdige nadruk op de rol van cognitie bij morele ontwikkeling, waarbij hij de rol van het gevoel verwaarloost. Martin Hoffman benadrukt in zijn *moral socialization theory* dat morele ontwikkeling vooral een kwestie is van moreel-affectieve ontwikkeling (onder invloed van de gemeenschap). De ontwikkeling van empathie is hierbij van wezenlijk belang. Hoffmans theorie is meer strikt sociaal-deterministisch dan die van Kohlberg. De gemeenschap is volgens Hoffman *constituerend* voor morele identiteit (hierom zal ik hem bekritisieren: moraliteit vooronderstelt autonomie,

moet uiteindelijk uit het individu zelf voortspruiten, niet uit de gemeenschap).

Hoffman legt echter weer te veel nadruk op het affectieve, waarbij hij het cognitieve aspect van morele ontwikkeling te weinig recht doet. Morele ontwikkeling is een ontwikkeling van zowel morele affecten als ("morele") cognitie. Moraliteit behelst (in mijn omschrijving van de term) de (autonome) waardering van andermans welzijn, dat als een gevoel, als emotionele betrokkenheid bij die ander, is te omschrijven. Ze vooronderstelt daarmee tegelijkertijd cognitie van de ander, van hoe met diens welzijn rekening kan worden gehouden. Vandaar dat ik een combinatie van de theorieën van Hoffman en Kohlberg zal voorstellen aan de hand van een artikel van John Gibbs.

Morele ontwikkeling is, zoals gezegd, een combinatie van cognitieve en affectieve ontwikkeling. Deze twee aspecten zijn met elkaar in wisselwerking bij de ontwikkeling van morele identiteit. Ze moeten echter wel conceptueel worden onderscheiden<sup>2</sup>.

De vraag over de precieze verhouding van morele cognitie en morele motivatie (die naar waarden verwijst, dus naar iets affectiefs) heeft aanleiding gegeven tot het zogenaamde internalisme/externalisme-debat. Internalisten geloven dat morele cognitie en morele oordelen (over wat in een bepaalde situatie het morele handelingsalternatief is) inherent moreel motiverend zijn (onafhankelijk van bijvoorbeeld menselijke verlangens). Socrates stelde al dat kennis van het goede automatisch tot het willen doen van het goede aanzet (en dat bijvoorbeeld immorele handelingen voortkomen uit gebrekkige morele perceptie). Het externalisme ontkent het bestaan van deze intrinsieke connectie.

Mijn eigen positie in deze is externalistisch. Na kennis van het morele alternatief (bij mij: van hoe rekening gehouden kan worden met andermans welzijn) speelt de vraag of men daadwerkelijk moreel wil handelen (met andermans welzijn rekening wil houden). Anders uitgedrukt: morele cognitie betreft het object van moraliteit (in casu de ander), een object van *mogelijke* (morele) waardering (morele perceptie, waarneming van het ethisch goede, is geen waarneming van waarden, maar van moreel te waarderen zaken). Morele motivatie ontstaat pas door daadwerkelijke waardering van dat object (door een autonoom subject), door de (autonome) *actualisering* van mogelijke morele waarden (waardoor het pas echt, gezien mijn metafysische en empirische waardensubjectivisme, morele waarden worden).

Het cognitieve aspect van moraliteit behelst dus het objectieve/descriptieve, het motivationele/affectieve aspect het subjectieve/evaluatieve. Deze aspecten worden door internalisten niet goed gescheiden (waarmee ze een *naturalistic fallacy*

---

<sup>2</sup> Jay Wallace onderscheidt in 'Three conceptions of rational agency' een derde categorie: die van volities. Deze zijn keuzes gebaseerd op rationele overwegingen. Het rationele is mijns inziens echter te herleiden tot het cognitieve en keuzes verwijzen altijd naar waarden. Volities vormen daarmee geen onherleidbare derde categorie naast het cognitieve en het affectieve.



begaan). Slechts voor *morele* personen gaat de internalistische visie op<sup>3</sup>. Men kan zich immers achter de schijn van moraliteit verschuilen (hetgeen tegelijkertijd het bezit van morele kennis en een niet-morele motivatie vooronderstelt).

Kohlbergs eenzijdige nadruk op het cognitieve aspect van morele ontwikkeling, waarbij hij het affectieve impliciet laat, is als een gevolg van (foutief) internalisme te beschrijven. Maar ook Hoffman lijkt het cognitieve en het affectieve op één hoop te vegen, wanneer hij in zijn nadruk op de rol van het affectieve de rol van het cognitieve te weinig recht doet (bovendien maakt hij, zoals we nog zullen zien, geen goed onderscheid tussen empathie en *morele* empathie). Vandaar dat beide theorieën moeten worden gecombineerd.

Tot slot van dit hoofdstuk zal ik echter betogen dat deze combinatie te weinig recht doet aan het begrip van karakter als vóórgegevenheid als fundament van de morele keuze. Hierdoor maakt ze niet goed genoeg duidelijk op welke manier moraliteit verankerd wordt in de identiteit van het individu (dus op welke manier *morele identiteit* zich ontwikkelt). Ze verklaart niet adequaat waarom en waardoor de persoon "van binnenuit" gemotiveerd zou worden om moreel te zijn.

### **12.2 Kohlberg: moreel-cognitieve ontwikkeling**

Kohlberg schetst morele ontwikkeling als iets wat door sociale interacties van de grond komt. In de beginfase van morele ontwikkeling is er slechts sprake van sociaal gefundeerde moraliteit. Naarmate die ontwikkeling vordert, wordt de persoon steeds autonomer en rationeler in zijn moraliteit. Sociale en heteronome moraliteit wordt daarmee meer en meer vervangen door autonome, rationele, individuele moraliteit.

Deze individualisering van het morele zelf loopt volgens Kohlberg parallel met cognitieve ontwikkeling. Bij de zich moreel ontwikkelende persoon komt de ander als een onherleidbaar individu en als doel van handelen (als "moreel object") steeds meer in zicht. De ander wordt steeds meer een echte ander en vormt meer en meer een reden voor (moreel) handelen. Morele ontwikkeling is volgens Kohlberg een kwestie van de ontwikkeling van kennis van de ander, van (oordelen over) het goede met betrekking tot de omgang met die ander (volgens hem uitgedrukt door het universele principe van rechtvaardigheid).

Kohlberg werkt in *The Philosophy of Moral Development (PhMD)* en *The Psychology of Moral Development (PsMD)* een zogenaamde stadium-theorie over morele ontwikkeling uit. In het ideale geval doorloopt iemand volgens Kohlberg

---

<sup>3</sup> Morele kennis is over het algemeen slechts van belang voor morele personen, waardoor we zouden kunnen zeggen dat er *practisch* gezien sprake is van een internalisme. *Theoretisch* gezien gaat echter, met betrekking tot mensen überhaupt, de externalistische visie op. Bijvoorbeeld juist ook voor immorele personen is morele cognitie van belang (en deze motiveert bij hen juist niet moreel).

zes stadia van morele ontwikkeling<sup>4</sup>. Stadium 1 en 2 horen bij het zogenaamde preconventionele niveau; sociale conventies zijn als richtlijn voor gedrag nog niet in zicht, slechts het directe eigenbelang wordt gezien<sup>5</sup>. Stadium 3 en 4 vormen het conventionele niveau; moraliteit wordt hier gezien als het volgen van sociale conventies<sup>6</sup>. Stadium 5 en 6 noemt Kohlberg het postconventionele niveau; hierin worden individuele, autonome en rationele overwegingen van belang<sup>7</sup>.

De zes stadia zijn de volgende:

Stadium 1: The Punishment and Obedience Orientation

'The physical consequences of action determine its goodness or badness regardless of the human meaning or value of these consequences. Avoidance of punishment and unquestioning deference to power are valued in their own right' (*PhMD*, p.17).

De motivatie voor het volgen van morele regels is (*PhMD*, p.19, p.121-2) in dit stadium het vermijden van (te verwachten) straf (opgelegd door een autoriteit die als absoluut wordt ervaren). Deze motivatie is nog helemaal egocentrisch gericht, andermans belangen zijn nog niet in zicht.

Stadium 2: The Instrumental Relativist Orientation

'Right action consists of that which instrumentally satisfies one's needs and occasionally the needs of others. Human relations are viewed in terms like those of the marketplace. Elements of fairness, reciprocity, and equal sharing are present, but they are always interpreted in a physical, pragmatic way. Reciprocity is a matter of "You scratch my back and I'll scratch yours"' (*PhMD*, p.17).

De motivatie is hier het verkrijgen van beloning, van persoonlijk voordeel (op de korte termijn), de verwachting van wederkerigheid. Motivaties zijn nog geheel egoïstisch, waarbij overigens een besef is ontstaan dat anderen ook belangen

---

<sup>4</sup> Hierbij geldt: 'In our stages, all movement is forward in sequence and does not skip steps' (*PhMD*, p.20). Er worden geen stadia overgeslagen en regressie naar een eerder stadium is niet mogelijk.

<sup>5</sup> 'At this level, the child is responsive to cultural rules and labels of good and bad, right or wrong, but interprets these labels in terms of either the physical or the hedonistic consequences of action (punishment, reward, exchange of favors) or in terms of the physical power of those who enunciate the rules and labels' (*PhMD*, p.17). 'Moral value resides in external, quasiphysical happenings, in bad acts, or in quasiphysical needs rather than in persons and standards' (*PsMD*, p.44).

<sup>6</sup> 'At this level, maintaining the expectations of the individual's family, group, or nation is perceived as valuable in its own right, regardless of immediate and obvious consequences. The attitude is not only one of conformity to personal expectations and social order, but of loyalty to it, of actively maintaining, supporting, and justifying the order and of identifying with the people or group involved in it' (*PhMD*, p.18). 'Moral value resides in performing good or right roles, in maintaining the conventional order and the expectancies of others' (*PsMD*, p.44).

<sup>7</sup> 'At this level, there is a clear effort to define moral values and principles that have validity and application apart from the authority of the groups or people holding these principles and apart from the individual's own identification with these groups' (*PhMD*, p.18). 'Moral value resides in conformity by the self to shared or sharable standards, rights, or duties' (*PsMD*, p.44).

hebben (die evenwel secundair zijn ten opzichte van het eigenbelang) en die belangen nastreven. Dit stadium noemt Kohlberg ook wel de *Naively egoistic orientation*, 'Right action is that instrumentally satisfying the self's needs and occasionally others' (PsMD, p.44).

Stadium 3: *The Interpersonal Concordance or "Good Boy-Nice Girl" Orientation*

'Good behavior is that which pleases or helps others and is approved by them. There is much conformity to stereotypical images of what is majority or "natural" behavior. Behavior is frequently judged by intention -the judgment "he means well" becomes important for the first time. One earns approval by being "nice"' (PhMD, p.18).

De motivatie is hier het vermijden van afkeuring en antipathie door anderen. Motivaties zijn gebaseerd op (vermoede) verwachtingen van (nabije) anderen: men doet goed vanwege de verwachte bewondering van anderen, vanwege andermans oordeel dat men goed is. Vandaar dat er sprake is van een 'Desire to maintain rules and authority which support stereotypical good behavior' (PsMD, p.174).

Stadium 4: *Society Maintaining Orientation*

'There is an orientation toward authority, fixed rules, and the maintenance of the social order. Right behavior consists of doing one's duty, showing respect for authority, and maintaining the given social order for its own sake' (PhMD, p.18).

De motivatie is hier het vermijden van kritiek door sociale autoriteiten, van het verlies van eer, van geïnstitutionaliseerde afkeuring door het verzaken van plichten en het schaden van anderen, en van schuldgevoelens die door dit alles ontstaan. Kohlberg noemt dit ook wel de *Authority and social-order maintaining orientation*, het is een 'Orientation to "doing duty" and to showing respect for authority and maintaining the given social order for its own sake' (PsMD, p.44). Het is het innemen van het perspectief van het sociale systeem waar men zich in bevindt.

Stadium 5: *The Social Contract Orientation*

'Right action tends to be defined in terms of general individual rights and in terms of standards that have been critically examined and agreed on by the whole society. There is a clear awareness of the relativism of personal values and opinions and a corresponding emphasis on procedural rules for reaching consensus. Aside from what is constitutionally and democratically agreed on, the right is a matter of personal "values" and "opinion." The result is an emphasis on the "legal point of view," but with an emphasis on the possibility of changing law in terms of rational consideration of social utility [...]. Outside the legal realm, free agreement and contract are the binding elements of obligation' (PhMD, p.18-9).

De motivatie is hier het verkrijgen van respect van gelijke anderen, van de gemeenschap, van een onafhankelijk toeschouwer die oordeelt op basis van overwegingen over het welzijn van de gemeenschap. Daarnaast gaat het om het behoud van zelfrespect, het zichzelf als morele actor kunnen beoordelen. Kohlberg

noemt dit ook wel de *Contractual legalistic orientation*, waarin het oogmerk is 'general avoidance of violation of the will or rights of others, and majority will and welfare' (*PsMD*, p.44). Toch is hier volgens Kohlberg al sprake van het besef van een rationeel individu, van 'values and rights prior to social attachments and contracts' (*PsMD*, p.175), van individueel principe-geleid gedrag (waarbij de principes het welzijn van de gemeenschap beogen) en van waardenrelativisme (van de mogelijkheid van individuele keuze uit mogelijke waarden).

Stadium 6: The Universal Ethical Principle Orientation

'Right is defined by the decision of conscience in accord with self-chosen ethical principles appealing to logical comprehensiveness, universality, and consistency. These principles are abstract and ethical (the Golden Rule, the categorical imperative); they are not concrete moral rules, such as the Ten Commandments. At heart, these are universal principles of justice, of the reciprocity and equality of human rights, and of respect for the dignity of human beings as individuals' (*PhMD*, p.19).

De motivatie is hier het vermijden van zelf-veroordeling (door het niet volgen van de eigen principes), het geloof in de geldigheid van universele ethische principes en een affirmeren van die principes als van wezenlijk belang voor de persoon zelf. Kohlberg noemt dit ook de *Conscience or principle orientation*, het is een 'Orientation not only to actually ordained social rules but to principles of choice involving appeal to logical universality and consistency', een 'Orientation to conscience as a directing agent and to mutual respect and trust' (*PsMD*, p.44). Hier handelt men op zelfgekozen ethische principes (die geïnternaliseerd worden, als de fundamentele wil van de actor representerend gezien worden)<sup>8</sup>. Deze principes zijn volgens Kohlberg de universele principes van rechtvaardigheid, die 'the equality of human rights and respect for the dignity of human beings as individual persons' (*PsMD*, p.176) behelzen. De andere persoon wordt als een doel op zichzelf gezien (en niet meer slechts als middel)<sup>9</sup>.

Men kan stellen dat Kohlbergs theorie empirisch gezien niet helemaal juist is. De theorie heeft ook veel kritiek gekregen<sup>10</sup>. Ik heb echter als niet-psycholoog te

---

<sup>8</sup> Kohlberg spreekt van de 'postconventional person, who had differentiated his or her self from the rules and expectations of others and defines his or her values in terms of self-chosen principles' (*PsMD*, p.173).

<sup>9</sup> De excentrische beweging naar het perspectief van de ander (het oog hebben voor *zijn* belangen) is hier dus essentieel.

<sup>10</sup> Deze kritiek behelst bijvoorbeeld of Kohlberg de verschillende stadia van morele ontwikkeling wel adequaat omschrijft, of morele ontwikkeling wel via duidelijk definieerbare fasen geschiedt, of er wel sprake is (in alle culturen) van een universele progressie naar rechtvaardigheid als culminatie van morele ontwikkeling, of het principe van rechtvaardigheid wel zo universeel is als Kohlberg meent, of regressie naar voorgaande fasen (bijvoorbeeld morele corrumpering) wel onmogelijk is, of het overslaan van ontwikkelingsfasen wel onmogelijk is (sommige mensen lijken immers van nature

weinig kennis om daar goed over te kunnen oordelen. Zijn theorie lijkt me echter in grote lijnen in normatief opzicht adequaat. Morele ontwikkeling wordt door Kohlberg gekarakteriseerd als een ontwikkeling (onder invloed van het sociale) naar grotere autonomie en rationaliteit, naar meer individualisme. Moraliteit komt steeds meer vanuit het individu zelf. Door de reflexie kan het individu op een bepaald moment het niveau van sociale bepaaldheid overstijgen door een kritische houding aan te nemen ten opzichte van de moraal van de gemeenschap en de morele waarden te omarmen die hem de juiste lijken.

Er is, samenhangend hiermee, volgens Kohlberg een ontwikkeling in de motivatie van de morele persoon te ontwaren. Een ontwikkeling van een motivatie gebaseerd op anderen (het vermijden van straf, het zoeken van beloning, van de waardering en het respect van anderen), naar een motivatie die meer vanuit de persoon zelf komt (het zoeken van zelfwaardering, het affirmeren van zichzelf als een morele persoon, als iemand die op basis van morele principes wil handelen, als iemand voor wie die principes belangrijk en juist zijn). Men zou dit als een ontwikkeling naar meer morele zuiverheid van de motivatie voor het volgen van morele principes kunnen omschrijven: het doel van handelingen en motivaties wordt steeds meer moraliteit op zichzelf (moraliteit omwille van moraliteit). Morele *zelf*waardering wordt steeds belangrijker dan waardering door anderen<sup>11</sup>.

Kohlberg noemt dit een ontwikkeling naar het zelf willen volgen van het universele principe van rechtvaardigheid (Kohlberg noemt rechtvaardigheid 'the basic moral principle', *PhMD*, p.175, en ook 'the central principle of morality', p.176)<sup>12</sup>. Hij ziet morele ontwikkeling als een groei van het inzicht in de juistheid van dit principe<sup>13</sup>. Hierbij wordt "heteronome moraliteit" ("volledig sociaal bepaalde moraliteit, het morele zelf als sociale constructie) vervangen door autonome, individuele moraliteit (het morele zelf als resultaat van een individueel inzicht in de juistheid van het universele principe van rechtvaardigheid).

Pas in stadium 6 wordt ten volle het menselijke leven als op zichzelf heilig gezien (en niet in relatie tot iets anders of tot anderen), pas hier wordt 'a universal

---

moreel wijzer, meer volwassen dan anderen), of morele ontwikkeling wel echt voornamelijk een kwestie is van cognitieve ontwikkeling (of het aspect van affectieve ontwikkeling niet vergeten wordt), etc. Zie bijvoorbeeld Robert Liebert, 'What develops in Moral Development?' (in Kurtines, *Morality, moral behavior, and moral development*) of hoofdstuk 8 van Flanagan's *Varieties of Moral Personality*.

<sup>11</sup> Daar Kohlberg het ook heeft over ontwikkeling van morele motivatie, lijkt hij het affectieve aspect van morele ontwikkeling toch niet vergeten te zijn. Hij ziet deze motivatie echter, internalistisch, als inherent aan en gebaseerd op morele cognitie (hetgeen mij onjuist lijkt).

<sup>12</sup> Ikzelf zou het, zoals gezegd, liever willen omschrijven als een ontwikkeling naar het (vanuit zichzelf, autonoom) rekening willen houden met (dan wel willen bevorderen van) het welzijn van anderen.

<sup>13</sup> Deze juistheid hangt samen met een zekere objectiviteit, een oog hebben ook voor andermans belangen (de ander als fundamenteel gelijke, met gelijke rechten): 'Our moral stages represent successive forms of reciprocity' (*PsMD*, p.73), 'it is generally recognized that conceptions and sentiments of justice [...] are based on conceptions of reciprocity and of equality' (p.41).

human value of respect for the individual' (*PhMD*, p.20) ervaren<sup>14</sup>. Pas in stadium 6, kunnen we opmerken, is het niveau van echte moraliteit, zoals ik haar gedefinieerd heb, bereikt (dan pas is er sprake van autonome, individuele keuze voor moraliteit, voor moreel respect voor de ander).

Kohlberg volgt Socrates' theorie van de deugden. Er is een eenheid van deugden aan te wijzen, onafhankelijk van de omstandigheden of van cultuur. De eenheid van die deugden (de ideaalvorm van de deugden) is rechtvaardigheid. Deugdzaamheid is kennis van het goede en kennis van het goede leidt tot het kiezen van het goede<sup>15</sup>. Het eindpunt en doel van morele ontwikkeling is dan de ontwikkeling van de deugd van rechtvaardigheid als de ideaalvorm voor alle deugdzaamheid.

Kennis van het goede is zogenaamde "filosofische kennis", "intuïtie" van het goede en geen kennis van sociale conventies. Het verkrijgen van morele kennis is alleen mogelijk doordat we altijd al een vaag gevoel van en voor het goede hebben, 'its teaching is more a calling out than an instruction', 'Moral education is [...] not the putting into the mind of knowledge that was not there before' (*PhMD*, p.xxix). Het morele leren moet als het ware geschieden via Socrates' vroedvrouwentechniek. Er moet dus al een gevoel voor het morele in het individu aanwezig zijn, wil morele ontwikkeling onder invloed van het sociale van de grond kunnen komen. De gemeenschap heeft bij die ontwikkeling een actualiserende rol en niet zozeer een constituerende<sup>16</sup>.

Het cognitieve aan Kohlbergs theorie is dat hij morele ontwikkeling (het doorlopen van zijn zes stadia) ziet als de ontwikkeling (door sociale interactie) van cognitieve vermogens of van vormen van kennen van de wereld: 'My cognitive hypothesis is, basically, that moral judgment has a characteristic form at a given stage and that this form is parallel to the form of intellectual judgment at a corresponding stage. This implies *parallelism* or *isomorphism* between the development of the forms of logical and ethical judgment. By this I mean that each new stage of moral judgment entails a new set of logical operations not present at the prior stage' (*PhMD*, p.136)<sup>17</sup>. 'Basic development involves basic transfor-

---

<sup>14</sup> 'Human life is sacred because of the universal principle of respect for the individual' (*PhMD*, p.120). Overigens lijkt Kohlberg oorzaak en gevolg hier door elkaar te halen: menselijk leven is niet heilig vanwege een principe, maar vanwege zichzelf, vanwege wat het is (indien men het als heilig ziet).

<sup>15</sup> Hiermee betonen Socrates en Kohlberg zich dus internalisten.

<sup>16</sup> Men vergelijkte Kant: het leren inzien van het rationele, het juiste van het morele, kan heteronoom zijn, ingegeven door anderen. Dat inzicht op zich spruit echter voort uit onze rationele natuur (de ander haalt het er slechts uit) en leidt, als het eenmaal bereikt is, automatisch tot autonome affirmatie van het morele.

<sup>17</sup> Hierbij is het begrip 'rolmodel' en 'institutie' volgens Kohlberg essentieel: 'The centrality of role taking for moral judgment is recognized in the notion that moral judgment is based on sympathy for others, as well as in the notion that the moral judge must adopt the perspective of the "impartial spectator" or the "generalized other"' (*PhMD*, p.141); 'Social environments or institutions not only facilitate moral development by providing role-taking opportunities, but their justice structure is also an important determinant of role-taking opportunities and consequent moral development. The

mations of cognitive *structure*', 'Development of structure is the result of processes of *interaction* between the structure of the organism and the structure of the environment, rather than being the direct result of maturation or the direct result of learning' (*PsMD*, p.8).

Morele oordelen gaan volgens Kohlberg wel gepaard met 'strong emotional components', maar 'the quantitative role of affect is relatively irrelevant for understanding the structure and development of moral judgment' (*PhMD*, p.140)<sup>18</sup>.

Kohlberg doet hiermee te weinig recht aan het affectieve (of emotieve) aspect van morele ontwikkeling. Na kennis van de ander (als iemand wiens welzijn van mijn handelen afhankelijk kan zijn) moet die ander (diens welzijn) immers als belangrijk worden gezien, als van waarde. Ik moet de ander niet alleen (leren) kennen (als bewust, op zichzelf staand subject), maar ik moet tevens een zekere emotionele betrokkenheid bij hem voelen. Morele kennis (over wat in een bepaalde situatie het morele is) moet worden geschraagd door een motivationele component (de wil om het morele te doen).

Kohlberg betoogt dat morele ontwikkeling een ontwikkeling is in het inzicht in de juistheid van morele principes (in het bijzonder van het principe van rechtvaardigheid). Deze principes moet ik echter als *de mijne* gaan ervaren, gaan zien als principes die *voor mij belangrijk zijn*, waar ik me mee identificeer, me gevoelsmatig mee verbind (hetgeen niet volledig verklaard kan worden vanuit een rationeel inzicht in hun juistheid; men kan immers te allen tijde het criterium van rationaliteit verwerpen bij het kiezen van principes). Moraliteit (gezien als een waardenstellen) behelst zowel cognitieve aspecten (kennis van de ander, kennis van of en hoe mijn handelen zijn welzijn beïnvloedt) als affectieve aspecten (waardering van andermans welzijn), en deze zijn niet tot elkaar te herleiden<sup>19</sup>.

---

formation of a mature sense of justice requires participation in just institutions' (p.144). Vanuit het aannemen van rollen en de deelname aan instituties komt men tot (inzicht in de juistheid van) het principe van rechtvaardigheid, waarmee men eenheid in die rollen aanbrengt: 'When we move from role taking to the resolution of conflicting roles, we arrive at the "principle" of justice' (p.143). Vanuit "sociale moraal" ontwikkelt men dan een meer individuele, meer rationele moraal.

<sup>18</sup> Al stelt Kohlberg ergens anders (*PsMD*, p.9): 'Affective development and functioning and cognitive development and functioning are not distinct realms: "Affective" and "cognitive" development are *parallel*; they represent different perspectives and contexts in defining structural change'.

<sup>19</sup> Bijvoorbeeld Nunner-Winkler verdedigt in 'The Growth of Moral Motivation' (in Noam, *The Moral Self*) een externalistische visie op morele ontwikkeling: 'moral learning involves a two step process: the first step is the early and universal acquisition of moral knowledge; the second step is a differential process of building up moral motivation. Moral understanding and moral motivation are, then, seen as analytically independent variables' (p.272), 'This description of moral learning is in accord with the fact that although nearly all adults understand simple moral rules they differ widely in the importance they accord to the moral domain, that is, in the way they integrate morality and the self', 'building up moral motivation implies more than merely acquiring knowledge of the factual

Vandaar dat we Kohlbergs theorie moeten aanvullen met een theorie, zoals die van Hoffman, die meer oog heeft voor het affectieve aspect.

### **12.3 Hoffman: moreel-affectieve ontwikkeling**

Martin Hoffman omschrijft, in zijn *moral socialization theory*, morele ontwikkeling als een proces van internalisering van sociale normen en de groei van empathie (onder invloed van sociale interactie). Empathische affecten staan volgens hem aan de basis van morele motivatie. Morele normen worden door het individu overgenomen door sociale interactie, waarbij empathie (die normaalgesproken ook door sociale invloed groeit) de motiverende kracht vormt om naar die normen te gaan handelen. Dit omdat die normen morele omgang met de ander beogen en empathie emotionele betrokkenheid bij die ander behelst.

Ik zal Hoffmans theorie bespreken aan de hand van twee van zijn artikelen: I, 'Empathy, Its Limitations, and Its Role in a Comprehensive Moral Theory' (in Kurtines, *Morality, moral behavior and moral development*) en II, 'Empathy, Social Cognitions, and Moral Action' (in Kurtines, *Handbook of moral behavior and development. Vol. I*).

Volgens Hoffman moeten we, in verband met morele ontwikkeling, aandacht hebben voor (de groei van) de motivatie om morele principes te volgen, want zonder die motivatie zullen die principes niet tot (morele) handelingen leiden. Hij verwijt Kohlberg dat dit aspect van de zaak bij hem te zeer impliciet blijft (in zijn stellingname dat morele ontwikkeling vooral cognitieve ontwikkeling, groei van kennis van morele principes, behelst)<sup>20</sup>.

Hoffman onderzoekt hoe een sociale norm, die in eerste instantie van buitenaf wordt opgelegd, door het zich moreel ontwikkelende kind wordt geïnternaliseerd, "van binnenuit" gaat motiveren. Door deze internalisering wordt externe motivatie intern. De geïnternaliseerde norm wordt dan als voortspruitend vanuit zichzelf

---

existence of moral norms: it requires the development of a commitment to make following these norms an important personal concern' (p.287).

Keller en Edelstein schrijven in 'The Development of the Moral Self from Childhood to Adolescence' (in Noam, *The Moral Self*): 'The development of a moral self has cognitive and motivational prerequisites. While basic knowledge about rules appears to be available already to young children [...], the motivation to accept these rules as strictly binding for the self lags behind in development [...]. Thus young children do not seem to feel a need to establish consistency between their moral judgments and actions' (p.310-1), 'Cognitively, the development of a moral self includes the development of knowledge about moral rules [...]. Motivationally, this development includes a commitment to rules in the sense of experiencing them as binding for the self' (p.330). Externe waardering van moraliteit moet interne waardering worden: 'The experience of these feelings indicates an internalization of moral standards' (p.331).

<sup>20</sup> 'I define a moral act in motivational terms rather than cognitive terms, that is, an act prompted by a disposition to do something on behalf of a person or group, or to behave in accord with a moral norm or standard bearing on human welfare or justice. Moral reasoning or judgment *may* be involved, but not necessarily' (II, p.276); 'I do not go as far as Kohlberg and others who seem to consider acts moral only if they derive from moral principles' (II, p.299).



ervaren (ook al is de bron ervan buiten dat zelf gelegen)<sup>21</sup>. Wat belangrijk is voor de gemeenschap, wordt belangrijk voor het zich ontwikkelende individu. Deze internalisering wordt gedreven door zogenaamde inductie: disciplineren, goed- en afkeuring door de gemeenschap.

Hiermee blijft Hoffman vasthouden aan het sociaal-deterministische uitgangspunt: moraliteit wordt geconstitueerd door de gemeenschap, heeft uiteindelijk haar oorsprong in die gemeenschap. Dit in tegenstelling tot Kohlberg, die de gemeenschap slechts een actualiserende rol bij morele ontwikkeling toekent (morele kennis als voortspruitend uit de rationele natuur van het individu).

Disciplineren stimuleert ook de groei van empathische vermogens. Hoffman ziet empathie als samenhangend met een biologisch gefundeerde dispositie (volgens hem is er een algemene natuurlijke menselijke neiging aanwezig om begaan te zijn met anderen)<sup>22</sup>, een dispositie die echter onder invloed van het sociale over het algemeen versterkt wordt. Hoffman stelt dat empathie morele principes, die in algemene termen uitdrukken hoe met anderen om te gaan en die moeten overeenstemmen met empathische affecten, "activeert", een motivatie vormt om die principes na te leven. De groei van empathie veroorzaakt dus een groei in morele motivatie<sup>23</sup>.

Empathie wordt door Hoffman omschreven als een gevoelsmatige respons op andermans situatie: 'I define empathy as a vicarious affective response that does not necessarily match another's affective state but is more appropriate to the other's situation than to one's own' (I, p.285). Hij beschrijft empathie als een vermogen dat zich bij ieder kind automatisch ontwikkelt (hetgeen evolutionair te verklaren valt: empathie als middel ter conflictbeheersing), waarbij de cognitieve kant (kennis van de ander als echte, op zichzelf staande, ander) steeds belangrijker wordt (over de verschillende ontwikkelingsfasen van empathie, zie bijvoorbeeld II, p.278-230). Hij schrijft: 'the development of empathic distress corresponds to the development of a cognitive sense of others' (II, p.278). Empathie motiveert over het algemeen moreel: 'Because empathic distress is a response to another's state, it may seem reasonable to expect [...] that empathic distress will often evolve naturally into a motive to consider others' (I, p.299).

Bij Hoffman, kunnen we dus opmerken, hangt morele ontwikkeling af van

<sup>21</sup> 'In some cases, one's moral principles are an integral part of one's conception of what one is or ought to be as a person. People may be powerfully motivated to act in accord with their self-conception, and if moral principles are a significant part of it, actions that depart from the principles may produce tension [...], a feeling of shame or guilt' (I, p.300).

<sup>22</sup> Hoffman heeft het over 'natural processes that may ordinarily occur in most cultures because of the human tendency to respond vicariously to others' (I, p.290).

<sup>23</sup> 'empathic affects may contribute to a person's becoming committed to a moral principle because they give the principle an affective base' (II, p.294); 'Moral principles, even when initially learned in "cool" didactic contexts, may in this way acquire an affective charge and take on the characteristics of a hot cognition' (II, p.298) (dat wil zeggen: een cognitie die motiveert); 'empathic affect motivates action on behalf of the person with whom one empathizes or toward people in general' (II, p.276).

sociale interactie (volgens Hoffman vooral disciplinerend: goedkeuring van morele handelingen, afkeuring van immorele) in combinatie met een natuurlijke (emotionele/affectieve) ontvankelijkheid voor morele regels (empathie als een natuurlijk menselijk vermogen).

Hierbij is de rol van cognitie niet tot nul gereduceerd. Ook cognitieve ontwikkeling is van belang voor gedrag dat op empathie gebaseerd is (omdat men kennis van de ander als ander moet krijgen)<sup>24</sup>. Al blijft volgens Hoffman gelden dat cognitie op zich niet noodzakelijk tot dat gedrag leidt. Morele cognitie motiveert niet noodzakelijk, indien het individu niet geconditioneerd is door de gemeenschap (en deze conditionering is vooral van invloed op de gevoelsmatige constitutie van het individu).

Kennis van morele principes is verder van belang doordat deze principes het empathische gevoel een richting kunnen geven (naar het doen van het moreel juiste): 'Moral principles may thus function as a stabilizing force on empathy and consequently make effective moral action more likely' (II, p.294). Door middel van morele principes kan men controle verkrijgen over het grillige, situatie-afhankelijke gevoel (in het bijzonder over empathische affecten). Daarom: 'the introduction of moral principles becomes more essential with increasing complexity of the moral situation' (I, p.299).

Nu heb ik enige punten van kritiek op het door Hoffman gestelde.

Ten eerste vergeet Hoffman, door zijn nadruk op de rol van het intersubjectieve, de subjectieve en objectieve dimensies van moraliteit. Zijn sociaal-determinisme vooronderstelt een subject met bepaalde vermogens die het in staat stellen onder invloed van de gemeenschap moreel te worden. Over deze vermogens is het in het vorige deel gegaan. Door deze vermogens, dit is een ontologisch punt, is morele identiteit *niet volledig* een sociaal product. Hoffman vooronderstelt, zoals gezien, in het individu een natuurlijk empathisch vermogen. Wat dit vermogen precies inhoudt en wat het constitueert, laat hij echter te zeer impliciet. "Sociale moraal" kan verder alleen bestaan bij de gratie van de moraal van de individuele leden van de gemeenschap. Moraliteit is ontologisch gezien individueel, behelst (autonome) waarderungen door het individu, heeft uiteindelijk haar fundament in het subject, niet in de intersubjectiviteit.

Bovendien, dit is een normatief punt, vooronderstelt moraliteit autonomie. In zoverre moet men het, met Chazan, zoals we nog zullen zien, hebben over morele *zelfcreatie*. Moraliteit moet volgens haar (steeds meer) "van binnenuit" komen, niet "van buitenaf" opgelegd zijn, in die zin wezenlijk individueel/subjectief zijn, vanuit het zelf voortspuiten, niet vanuit de alteriteit. Deze zelfcreatie kan motivationeel een sociale achtergrond hebben, maar er moet, vanwege de norm van autonomie, op een bepaald moment sprake zijn van een autonome keuze door het

---

<sup>24</sup> 'Developmental levels of morality, though not morality itself, may thus depend on cognitive development' (II, p.299).

individu voor moraliteit. Sociale krachten leiden niet noodzakelijk tot het (autonome) aanvaarden van een bepaald moreel stelsel. Slechts de autonome keuze voor moraliteit is voor moraliteit voldoende (die keuze is primitief, punt nul). De gemeenschap kan wel bevorderlijk zijn voor morele ontwikkeling, maar is uiteindelijk niet de oorsprong daarvan (die is het individu zelf gelegen).

Moraliteit moet verwezenlijkt worden, gezien mijn eigen invulling van 'moraliteit', omwille van de ander, vanwege het feit dat je jezelf ziet als iemand die moreel met anderen wil omgaan, niet vanwege de druk van de gemeenschap. Door de individuele reflexie op "de waarden van de gemeenschap" en de individuele keuze voor bepaalde waarden die op die reflexie gebaseerd kan zijn, is het individu in staat het niveau van sociale bepaaldheid te transcenderen. Morele ontwikkeling moet meer zijn dan slechts geconditioneerd worden (in onze huidige pluralistische samenleving is de noodzaak van autonome keuze van waarden bovendien prangerender dan ooit). In zoverre schieten disciplinerings-theorieën als die van Hoffman tekort. Kohlbergs beeld van morele ontwikkeling als een ontwikkeling naar meer morele autonomie is wat dit betreft adequater.

Daarnaast heb ik in het vorige deel gesteld dat aan 'moraliteit' op het descriptieve niveau een objectieve, algemene invulling kan worden gegeven. Door deze objectieve inhoud transcendeert moraliteit het niveau van het sociale. Deze inhoud betreft het cognitieve aspect van moraliteit, het object van mogelijke morele waardering (in mijn definitie van 'moraliteit': andermans welzijn). Moraliteit kan, door haar contingente mogelijkheidskarakter (gezien mijn waardensubjectivisme), een andere invulling voor het individu krijgen, bijvoorbeeld op basis van rationele overwegingen, dan die welke de gemeenschap eraan geeft. Sommige gemeenschappen zijn immers "immoreel" te noemen en het individu is te allen tijde (in theorie) in staat zich tegen deze immorele moraal te verzetten, een moraliteit te omarmen die hem juister (moreler, objectiever) lijkt (soms is moraliteit ook een kwestie van het transcenderen van de mores van de gemeenschap, soms is de ander moreel gezien de hel, om met Sartre te spreken).

Deze mogelijkheid bestaat volgens sociaal-deterministische visies op moraliteit en morele ontwikkeling niet, omdat volgens die visies moraliteit altijd immanent is aan gemeenschappen (moraliteit is in die visies wat de gemeenschap ervan maakt). Hoffman heeft in zijn sociaal-determinisme te weinig oog voor het cognitieve aspect van moraliteit. In hoofdstuk 14 zal ik betogen dat kennis van de ander in niet-empathische zin, een rationeel inzicht in zijn wezen, wel moreel motiverend kan werken.

Wat dit betreft lijkt Kohlbergs theorie adequater. Hij is op dit punt evenwel niet helemaal duidelijk: heeft het universele principe van rechtvaardigheid uiteindelijk een sociale basis of heeft het volgens hem een universele *ideële* geldigheid waardoor het dit niveau van het sociale transcendeert? Ik zou zelf 'moraliteit' niet primair als 'rechtvaardigheid' willen invullen (en daarmee ook het begrip van de rationaliteit van moraliteit anders uitwerken) en bovendien is mijn invulling uiteindelijk niet afhankelijk van concrete gemeenschappen.

Kortom: door deze subjectieve en mogelijk objectieve dimensies van moraliteit kan het sociaal-deterministische beeld van het morele zelf als een soort sociaal object, als een sociaal gegeven niet in zijn radicaliteit juist zijn. We kunnen het wel hebben over de invloed van het sociale op het ontwikkelen van morele identiteit, maar we moeten daarbij beseffen dat de moraliteit van personen niet volledig van sociale oorsprong kan zijn (de gemeenschap is zeker niet de enige mogelijke bron van moraliteit). De intersubjectiviteit kan niet volledig bepalend zijn voor morele subjectiviteit. Moraliteit is uiteindelijk een combinatie van subjectieve en objectieve zaken (in mijn invulling van 'moraliteit': van een subject dat andermans welzijn als van waarde voor zichzelf ziet). Hierdoor is het sociaal-deterministische beeld van de morele persoon van Hoffman niet volledig.

Ten tweede heb ik problemen met zijn omschrijving van empathie. Hoffman ziet empathie als een gevoelsmatige respons op andermans situatie. Deze respons hoeft niet overeen te stemmen met andermans gevoelsmatige toestand. Mijns inziens moeten we echter empathie definiëren als een medevoelen van of een zich inleven in andermans gevoel, als een "gevoelsmatig kennen" (een "aanvoelen") van andermans gevoel, als een soort zich verplaatsen in dat gevoel (dit suggereert ook de ethymologie van empathie: *em-pathos*)<sup>25</sup>. Met andere woorden: het object van empathie is andermans gevoel en daardoor geldt er een adequatie-criterium voor empathie. Empathie is pas daadwerkelijk empathie als mijn eigen, door empathie veroorzaakte gevoel, dat van de ander weerspiegelt, als ik het gevoel *dat de ander ervaart* ("gevoelsmatig") ken<sup>26</sup>.

Ten derde ligt de verhouding tussen empathie en morele motivatie mijns inziens iets anders dan Hoffman beschrijft. Hij doet het voorkomen alsof empathie

<sup>25</sup> Bijvoorbeeld Eisenberg en Strayer schrijven in 'Critical issues in the study of empathy': 'In our view, empathy involves sharing the perceived emotion of another - "feeling with" another' (p.5).

<sup>26</sup> Dit is metafysisch gezien te karakteriseren als een projectie van gevoelens die men zelf kent op de ander, als een mede-tegenwoordig-stellen van andermans gevoel (hetgeen excentriciteit vooronderstelt, aangezien andermans gevoel mij nooit direct gegeven kan zijn, ik het slechts afleidt vanuit diens uitdrukking van *zijn* gevoel; empathie blijft fundamenteel gezien een *indirect* "gevoelsmatig kennen" van andermans gevoel). Empathie behelst een soort identificatie van andermans gevoel met mijn eigen, waarbij onze numerieke onderscheidenheid intact blijft (ik vooronderstel het gevoel immers *bij de ander*). Mijn eigen gevoel is dan als het ware het symbool/teken voor of de representatie van andermans gevoel (als mijn eigen gevoel niet aanwezig is, zoals in een puur theoretisch, categoriserend, gevoelloos kennen van andermans gevoel, is er geen sprake van empathie). Dit vooronderstelt een bepaalde fundamentele gelijk(soortig)heid tussen andermans gevoel en het eigen gevoel: ik kan pas bepaalde gevoelens bij de ander vooronderstellen, als ik ze zelf ken/ervaren heb. In empathie is dus ook een meer abstracte identificatie van mijn eigen met andermans gevoelsmatige constitutie voorondersteld. Empathie vooronderstelt tevens een zekere algemeenheid met betrekking tot de uitdrukkingswijze van gevoelens. Alleen als de ander zijn gevoel op een mij bekende, over het algemeen cultureel-bepaalde, manier uitdrukt, kan ik op basis van die uitdrukking op correcte wijze het bestaan van een bepaald gevoel bij die ander "waarnemen". Meestal zijn deze uitingen van gevoel non-verbaal (empathie is normaalgesproken gefundeerd op een "gevoelsmatige interpretatie" van de niet-talige signalen die de ander uitzendt).

noodzakelijk moreel motiveert. Met 'empathie' lijkt Hoffman iets te bedoelen wat al moreel geladen is. Naar mijn mening moeten we echter empathie op zich onderscheiden van *morele* empathie (want er is ook niet-morele empathie voorstelbaar). Morele emoties zijn bovendien niet noodzakelijk een vorm van empathie.

Het empathische vermogen is een zuiver kenvermogen (puur een vermogen andermans gevoel aan te kunnen voelen) en heeft op zich nog geen morele kwaliteit. Men kan empathisch andermans gevoel kennen, zonder andermans gevoel (in het bijzonder de mate van zijn welzijn) van belang voor zichzelf te achten, dus zonder moreel te zijn<sup>27</sup>. De empathische persoon is niet noodzakelijk een morele persoon. De motivationele basis van moraliteit is uiteindelijk niet empathie, maar de (autonome) waardering van andermans welzijn<sup>28</sup>. Empathie kan bevorderlijk zijn voor moraliteit (kan een bron zijn voor morele motivatie)<sup>29</sup>. Ze leidt er echter niet noodzakelijk toe (net zomin als de invloed van de gemeenschap of rationaliteit dat doen)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Het is bijvoorbeeld mogelijk om empathisch te zijn, maar toch im- of amoreel te (willen) handelen. Mensen die graag macht hebben over anderen, voelen anderen, en dan vooral hun zwaktes, vaak feilloos aan (waardoor ze de ander kunnen gebruiken als middel in hun eigen "project", ten behoeve van eigen voordeel). Bijvoorbeeld de zakenman weet vaak precies hoe de ander zich voelt, maar gebruikt die informatie over het algemeen puur voor persoonlijk gewin (in dit geval kan men spreken van niet-morele, strategische empathie). We zouden zelfs kunnen zeggen dat immoraliteit over het algemeen empathie vooronderstelt. Het kwade, de immorele stellingname, is immers pas mogelijk door kennis van goed en kwaad (doordat ik weet wat ik de ander aandoe). Daarom is niet zozeer immoraliteit als wel amoraliteit primair het gevolg van een gebrek aan empathie, aan gevoel (voor de ander).

<sup>28</sup> Anders uitgedrukt: de emotionele betrokkenheid op anderen, die verklaart waarom men zich überhaupt in anderen zou verplaatsen, hoeft niet noodzakelijk moreel geladen te zijn. Empathie kan bijvoorbeeld puur ingegeven zijn door een bepaalde natuurlijke gevoeligheid voor andermans stemmingen (zonder die stemmingen op zich als moreel belangrijk te zien). Je kunt wel door het meevoelen van andermans lijden over het algemeen geneigd zijn om die ander te helpen, toch is er pas waarlijk sprake van ethisch gedrag als je daadwerkelijk voor het helpen van die ander kiest (en daarnaast blijft de tegenovergestelde, immorele, keuze altijd mogelijk).

<sup>29</sup> Veel auteurs stellen bijvoorbeeld, aan de hand van statistieken, dat empathie in veel gevallen motiverend kan werken voor ethisch of "prosociaal" gedrag (door empathie wordt de ander voor de empathische persoon echt een mens van vlees en bloed, iemand met gevoel, waardoor de neiging om ethisch met hem om te gaan over het algemeen wordt versterkt).

<sup>30</sup> Bovendien heb ik in het vorige deel gesteld dat empathie, gezien mijn situering van moraliteit in intenties, niet noodzakelijk is voor moraliteit. De morele persoon wil wel daadwerkelijk andermans welzijnsconcept kunnen leren kennen (om vervolgens met dat welzijn rekening te kunnen houden), maar het daadwerkelijke leren kennen is op zich niet noodzakelijk voor eerstgenoemde morele intentie. Men kan de ander bijvoorbeeld goed willen doen, maar hem toch ongewild kwetsen door een ongewild gebrekkige kennis van die ander, van andermans welzijnsconcept.

Arne Vetlesen schrijft in *Perception, empathy, and judgment. An inquiry into the preconditions of moral performance*: 'to be susceptible to the way a situation affects the weal and woe of others, in short, to identify a situation as carrying *moral significance* [...] would [not] come about without the basic emotional faculty of empathy' (idem), 'My thesis is that emotions -or more accurately, the faculty of empathy- are indispensable in providing us with an access to the domain of the moral'

Het empathische vermogen kan kennis van de inhoud van andermans welzijnsconcept opleveren (aangezien welzijn uiteindelijk als een gevoel moet worden gekarakteriseerd), en daarmee kennis van het morele, van hoe met dat welzijn rekening te houden<sup>31</sup>. Deze kennis motiveert echter niet intrinsiek. Hoffman onderscheidt daarmee, net als Kohlberg, morele cognitie niet goed genoeg van morele motivatie<sup>32</sup>.

#### 12.4 Discussie

Vanwege het feit dat zowel Hoffman (met zijn nadruk op moreel-affectieve ontwikkeling) als Kohlberg (met zijn nadruk op moreel-cognitieve ontwikkeling) een enigszins eenzijdige kijk op morele ontwikkeling hebben, zou ik beide theorieën gecombineerd willen zien. John Gibbs pleit in 'Toward an Integration of Kohlberg's and Hoffman's Theories of Morality' (in Kurtines, *Handbook of moral behavior and development. Vol. I*) voor een dergelijke combinatie. Want: 'Neither

---

(p.5-6). Mijns inziens is echter empathie niet de enig mogelijke weg naar morele perceptie (ook een meer theoretisch kennen van andermans 'welzijn' behoort tot de mogelijkheden). Er is ook een gevoelsmatig meer afstandelijke manier van moraliteit voorstelbaar (zoals bijvoorbeeld in een "respect-ethische" houding).

<sup>31</sup> Empathie is een meer inhoudelijk, concreet kennen van de ander (dan op de abstracte manier waar ik het in hoofdstuk 11 over heb gehad: kennis van de ander slechts als bewuste ander). Pas door dit concrete kennen, zouden we kunnen stellen, kunnen we andermans welzijnsconcept kennen en pas dan kunnen we daadwerkelijk moreel met hem omgaan, rekening houden met zijn welzijn, gezien de inhoud van *zijn* welzijnsconcept. Dit concept kan in hoge mate persoonlijk, idiosyncratisch zijn, omdat het samenhangt met (metafysisch-subjectieve) waarderings van in principe willekeurige zaken (al behelst het over het algemeen ook algemene zaken als gezondheid, veiligheid, etc.). De morele persoon moet, met andere woorden, ook oog hebben voor de kwalitatieve identiteit en andersheid van de ander en niet slechts voor diens numerieke identiteit en andersheid. Andermans eigenheid moet naast een numerieke (metafysische) ook een kwalitatieve (empirische) betekenis hebben. Het doel van het morele handelen is immers (het welzijn van) de ander in zijn concrete eigenheid (waardoor het abstracte morele principe dat het rekening houden met andermans welzijn voorschrijft, steeds weer andere concrete invullingen kan krijgen).

N.B. als ik welzijn als uiteindelijk een gevoel omschrijf, bedoel ik niet dat welzijn geen cognitief aspect kan behelzen. Het kan bijvoorbeeld gebaseerd zijn op objectieve oordelen, veroorzaakt/gemotiveerd zijn door kennis van de werkelijkheid (bijvoorbeeld of bepaalde idealen werkelijk bereikt zijn). Ik wil slechts stellen dat wat eventueel door die kennis veroorzaakt wordt, welzijn, uiteindelijk op zich een gevoel is. Evenmin wil ik stellen dat er niet van zoiets gesproken kan worden als "welzijn op de langere termijn" (dat soms belangrijker kan zijn dan "welzijn op de kortere termijn"). Ik beoog dus geen hedonistische visie op 'welzijn'.

<sup>32</sup> Wellicht is dit internalisme een gevolg van een verwarring van 'emotionele betrokkenheid *op*' en 'emotionele betrokkenheid *bij*'. Empathie is een voorbeeld van het eerste, maar niet noodzakelijk van het tweede. Een geraakt worden door de ander in epistemische zin moet analytisch onderscheiden worden van een geraakt worden door de ander in morele zin (ook al zijn deze praktisch gezien normaalgesproken gecombineerd). Empathie vooronderstelt wel gevoel, maar een gevoel dat analytisch gescheiden moet worden van het gevoel dat bij de morele stellingname noodzakelijk is (in de vorm van een waarden-bewust-zijn). Kortom: het verband tussen 'empathie' en 'moraliteit' is extrinsiek (contingent), niet intrinsiek (noodzakelijk).

theory by itself is fully comprehensive' (p.213).

Volgens Gibbs zijn zowel cognitieve als affectieve aspecten bij morele ontwikkeling van belang (en daarom moeten we een theorie construeren waarin zowel Kohlbergs als Hoffmans inzichten zijn verwerkt).

'the sources of moral motivation may be both affective (empathy) and cognitive (justice)' (p.213), 'both justice (i.e., equality- and reciprocity-based prescriptions) and empathy (as well as related emotions such as empathy-based guilt) contribute to the motivation of moral behavior' (p.207). 'I argue that justice and empathy are equally primary and mutually irreducible sources of moral motivation' (p.208). 'Decentering cognition and empathic affect may both be "primary" in moral motivation, albeit in different senses. There may be some validity to Kohlberg's [...] assertion that social perspective-taking "is *first of all* a cognitive act," which cannot be derived "from sentiments of empathy or sympathy," i.e., that one must "ground" at least certain moral emotions in "cognitive operations" [...]. On the other hand, empathy may be primary in a chronological sense: it may be a biologically rooted predisposition discernible even in infancy [...], whereas cognitive motivation may not exist until decentration in childhood generates equality and reciprocity prescriptions. Similarly, Hoffman [...] argues for affective as opposed to cognitive sources of moral motivation on the grounds that "empathy obviously predates moral principles developmentally"' (p.209).

Om het algemeen te stellen: morele ontwikkeling, de groei van morele motivatie, heeft zowel een cognitieve basis (in kennis van het moreel juiste) als een affectieve (in een gevoel van belangrijkheid van het doen van het moreel juiste). Als één van deze twee ontbreekt, is er geen sprake van (een groei van) moraliteit.

Zowel Kohlberg als Hoffman vooronderstellen volgens Gibbs in het individu bepaalde vermogens wil het onder invloed van sociale interactie tot een morele identiteit kunnen komen: 'Certain cognitive potentialities represent important person variables in Kohlberg's moral theory, whereas the empathic predisposition is clearly of preeminent importance in Hoffman's theory' (p.212). Daarom is morele identiteit niet *volledig* een sociaal product te noemen (maar een product van sociale interactie *en* het *individu*, begiftigd met bepaalde vermogens).

Een combinatie van Kohlbergs en Hoffmans theorieën heeft volgens Gibbs als voordeel dat aan de ene kant een te individualistisch (en rationalistisch) beeld van moraliteit (met het gevaar van nihilisme) kan worden vermeden, en aan de andere kant een te sterk communitaristisch (en romantisch) beeld (met het gevaar van parochialisme): 'Insofar as cognitive development takes place in any culture, social decentration perhaps attenuates the parochialism or empathic bias of traditional societies. Conversely, insofar as inductive discipline is utilized in modern society, moral internalization with its cultivation of empathy may help to attenuate the alienation of excessive individualism' (p.216).

Mijns inziens is daarmee ook een uitweg uit de dichotomie van universalisme en relativisme te vinden in pluralisme (waarbij, gezien mijn invulling van 'moraliteit',

het principe van het rekening houden met andermans welzijn -hetgeen ook over het algemeen tolerantie behelst- het "meta-perspectief" moet blijven, dat evenwel een pluralisme kan opleveren wat betreft meer concrete morele waarden en principes).

De combinatie van de theorieën van Kohlberg en Hoffman die Gibbs beoogt, is een stap in de goede richting naar een adequaat beeld van morele ontwikkeling. Deze ontwikkeling behelst zowel cognitieve als affectieve ontwikkeling (kennis van de ander en waardering van de ander) en wordt in hoge mate (zeker in de beginfase) bepaald door sociale interactie<sup>33</sup>.

Een combinatie van de theorieën van Kohlberg en Hoffman schiet echter mijns inziens op een fundamenteel punt tekort. Ik heb 'moraliteit' gedefinieerd als een autonome keuze om met andermans welzijn rekening te houden. Autonomie vooronderstelt, zoals ik in deel III betoogd heb, de gegevenheid van bepaalde fundamentele waarden, van een gevoelsmatige constitutie, van een motivationele basis waarop autonome keuzes gebaseerd zijn, van een prealabele praktische subjectiviteit, van karakter in essentialistische zin. Het is de gegevenheid van dat wat kiest op basis van iets (en zichzelf door middel van die keuze, ten dele, bepaalt). Deze gegevenheid is vóórsociaal en bepaalt in hoeverre men genegen zal zijn "de moraal van de gemeenschap" (of een andere moraal) (autonom) te omarmen en een "moreel karakter" (in reflexieve zin) te ontwikkelen (omdat dit afhankelijk is van hoe je in elkaar zit, wat bij je past, waar je ontvankelijk voor bent).

De reflexieve keuze voor morele waarden vooronderstelt meer fundamentele, pre-reflexieve waarden. Achter het autonome morele zelf moet een persoonlijke identiteit op een dieper, minder reflexief-bewust niveau voorondersteld worden (moraliteit vooronderstelt disposities op een meer en minder basaal niveau, disposities die meer in de diepte een persoon definiëren en disposities die meer in de mogelijkheidsdimensie van personen liggen). Moraliteit speelt pas op het niveau van karakter als "tweede natuur" (moraliteit is een reflexief en autonoom gevormde identiteit, moet dat zijn<sup>34</sup>). Dit reflexieve karakter wordt bepaald door karakter als "eerste natuur" (karakter in pre-morele zin). Dit koppelt met hetgeen ik in hoofdstuk 5 heb gesteld over (het dubbele karakter van) karakter: de ontwikke-

---

<sup>33</sup> Bauman stelt in *Postmodern Ethics*: 'All social organisation consists [...] in neutralizing the [...] moral impulse' (p.125). Dit is mijns inziens veel te sterk uitgedrukt: de gemeenschap kan soms wel een positieve invloed hebben op morele ontwikkeling, sommige sociale instituties (van bijvoorbeeld "de verzorgingsstaat") hebben een hogelijk morele basis (bijvoorbeeld in christelijke of socialistische idealen).

<sup>34</sup> Damon schrijft in 'Self-understanding and Moral Development from Childhood to Adolescence' (in Kurtines, *Morality, moral behavior, and moral development*) dat het primaire zelfconcept van kinderen "fysiek geconstrueerd" is. Pas tijdens de adolescentie wordt volgens hem het zelfconcept 'socially and psychologically, which leads to the self becoming more defined in moral terms' (p.109). Morele identiteit, als een reflexieve identiteit, zou ik zelf zeggen, is pas mogelijk door een "vergeestelijkt" zelfconcept.



ling van karakter in situationistische zin wordt niet alleen bepaald door het sociale, maar ook door karakter in essentialistische zin. Het ontwikkelen van een "goed karakter" in reflexieve zin vooronderstelt het hebben van een "goed karakter" in pre-reflexieve zin. Bij morele ontwikkeling zijn dus zowel dimensies van passiviteit/gegevenheid/heteronomie als van activiteit/autonomie aan te wijzen.

Met betrekking tot de praktische subjectieve vóórgegevenheid waarop de autonome keuze voor moraliteit gebaseerd moet zijn, zal ik het hebben over "de fundamentele goedheid van het individu" (aanhalingstekens, omdat het de *pre*-morele basis is voor morele autonomie; deze uitdrukking is een metaforische). Nu zou men die keuze ook kunnen beschouwen als gebaseerd op de fundamentele waarde van het respect/waardering zoeken van anderen (die weer te baseren is op de waarde van sociale veiligheid, die weer te baseren is op de waarde van overleven, etc.). Deze waarde zou verklaren waarom het sociale überhaupt een zo grote *impact* heeft op het gedrag en de keuzes van individuen (bijvoorbeeld om "de moraal van de gemeenschap" over te nemen). Het moet het individu echter, wil het waarlijk moreel zijn, in laatste instantie gaan om moraliteit (om andermans welzijn) en niet om iets anders (bijvoorbeeld andermans respect/waardering).

Dit vooronderstelt dat in het individu een fundamentele neiging "aanwezig" moet zijn (te midden van mogelijke andersoortige neigingen) om moraliteit te affirmeren *omwille van moraliteit* (*vanwege het feit dat je moreel wil zijn*). Vandaar dat ik spreek van "fundamentele goedheid". Morele identiteit moet gezien worden als een product van sociale interactie *en* deze *gegeven* (niet-sociaal-gefundeerde) fundamentele neiging. Door deze "fundamentele goedheid" (in mijn definitie van 'moraliteit': het basisgevoel van de belangrijkheid van andermans welzijn) transcendeert de morele persoon (door het prealabele en constante karakter ervan) het niveau van sociale contingenties (waardoor hij in dit opzicht geen "moreel blad in de sociale wind" is).

Kohlbergs 'vóórsociale intuïtie van het goede' en Hoffmans 'empathie als een natuurlijk menselijk vermogen' lijken verbonden te kunnen worden met deze "fundamentele goedheid". Zij zijn echter niet duidelijk genoeg over de rol hiervan bij morele ontwikkeling, hoe ze van invloed zijn bij een *autonome* keuze voor moraliteit.

Kohlberg maakt niet duidelijk waarom een (cognitief) inzicht in (de juistheid van) het principe van rechtvaardigheid zou moeten leiden tot het belangrijk achten van (het handelen naar) dat principe (dus tot het "van binnenuit" affirmeren van moraliteit). Hij vergeet te vertellen waarom een onpersoonlijk, objectief inzicht zou moeten leiden tot een individueel (metafysisch- en empirisch-subjectief) gevoel van waarde. Hoffman maakt niet duidelijk waarom men genegen zou zijn autonoom te kiezen voor het omarmen van de moraal van de gemeenschap (*omwille van moraliteit*), voor het ontwikkelen van morele empathie (*omwille van de ander*). Bij beiden wordt moraliteit te veel als een vreemde macht voorgesteld. Bij Kohlberg hangt ze samen met een onpersoonlijke ("universele") rationaliteit, bij Hoffman wordt ze ingegeven door de gemeenschap. Ze verklaren daarom niet

waarom de persoon "van binnenuit" gemotiveerd zou worden om de morele keuze te maken.

'Karakter als gegevenheid' is impliciet in Pauline Chazans deugdenethische theorie over morele ontwikkeling. Haar theorie biedt de gelegenheid de wisselwerking tussen de autonome keuze voor moraliteit, karakter in essentialistische zin en "moreel karakter" op een adequate manier te schetsen. Vandaar dat ik de theorieën van Kohlberg en Hoffman in het volgende hoofdstuk zal aanvullen met haar existentialistische deugdenethiek.

Hiermee kunnen we meer recht doen aan de eis dat moraliteit verankerd moet zijn in identiteit (in zowel reflexieve als pre-reflexieve zin), "van binnenuit" moet komen. Aan de hand van Chazans theorie kunnen we de "verinnerlijking" beschrijven van de moraliteit die in eerste instantie "van buitenaf" wordt opgelegd (door hetzij onpersoonlijke rationaliteit, hetzij de gemeenschap). Haar theorie beschrijft dus de latere fasen van morele ontwikkeling (van individuele morele bewustwording) beter dan Kohlberg en Hoffman dat doen (deze beschrijven evenwel de eerste fasen van die ontwikkeling weer beter dan Chazan). Die "verinnerlijking", waardoor pas waarlijk morele identiteit ontstaat, kunnen we omschrijven als de ontwikkeling van de autonome keuze voor moraliteit (*omwille van moraliteit*). Een keuze die ten diepste gemotiveerd is vanuit karakter als gegevenheid, vanuit "de fundamentele goedheid van het individu". Deze bepaalt immers in hoeverre men genegen zal zijn een door het sociale of rationele ingegeven moraliteit te omarmen (*omwille van moraliteit*).



## Hoofdstuk 13: "Moreel karakter"

### 13.1 Inleiding

Chazan beschrijft vooral het hoe van morele eenwording. Volgens haar is dit een kwestie van het ontwikkelen van een "moreel karakter" (in reflexieve zin), van deugdzaamheid, van morele gewoontevorming, van het in zich aanbrengen van een zekere eenheid wat betreft morele motivatie/intentie, van het zich steeds meer (autonoom) identificeren met en (reflexief) affirmeren van morele waarden.

Deugdzaamheid ontwikkelt men volgens haar door het maken van morele keuzes en het verrichten van morele handelingen<sup>1</sup>. Deze handelingen moeten gebaseerd zijn op morele waarden, maar tegelijkertijd moet de handelende persoon reflexief betrokken zijn op die waarden, die waarden (autonoom) affirmeren als zijnde de waarden die voor hem van doorslaggevend belang zijn<sup>2</sup>. Morele handelingen vooronderstellen dus in twee opzichten morele waarden voor het individu ("voor" hier in niet-reflexieve en reflexieve zin begrepen; ze vooronderstellen dus *minimal* en *normal autonomy*, om met Haworth te spreken). Morele waarden zijn waarden die je gewoon hebt, maar die tegelijkertijd autonoom moeten worden bevestigd<sup>3</sup>. Hierdoor wordt de persoon steeds meer moreel "van binnenuit", wordt zijn moraliteit steeds individueler (en autonomer), ontwikkelt hij reflexief een "moreel karakter" (weer aanhalingstekens, omdat moraliteit mijns inziens primair in autonome keuzes gesitueerd moet worden).

Ik zal aan het eind van dit hoofdstuk betogen dat Chazan de invloed van de gemeenschap op morele ontwikkeling te weinig recht doet en dat haar theorie daarom aangevuld moet worden aan de hand van bepaalde inzichten van Kohlberg en Hoffman. Daarnaast zal ik stellen dat ze wat betreft de rol van karakter als gegevenheid bij morele ontwikkeling niet expliciet genoeg is (terwijl haar theorie wel de mogelijkheid in zich draagt er expliciet over te zijn). Verder zal ik haar bekritisieren omdat zij ontkent dat de mogelijkheid bestaat 'moraliteit' een objectieve inhoud te geven. Daardoor gaat zij te makkelijk voorbij aan de mogelijkheid van een rationele motivatie van moraliteit (zoals die bijvoorbeeld door Kohlberg is aangegeven).

---

<sup>1</sup> Dit is een aristotelisch punt: de deugdzame persoon handelt deugdzaam en tegelijkertijd wordt iemand deugdzaam door deugdzaam te handelen (er lijkt daarbij dus sprake van een zekere circulariteit).

<sup>2</sup> Dit is het existentialistische aan haar theorie.

<sup>3</sup> In mijn eigen termen: er is een dialectische verhouding tussen het (autonome, autonoom voor moraliteit kiezende) morele zelf als keuze, het "morele zelf als dispositie" in reflexieve zin en "het morele zelf als dispositie" in pre-reflexieve zin (waar de keuze voor moraliteit en voor het ontwikkelen van een "morele dispositie" naar verwijst). Er is een dialectiek tussen keuzes en identiteit: de keuzes die je maakt, die identiteit in een bepaald opzicht vooronderstellen, bepalen ten dele je identiteit in een ander opzicht (en de morele kwaliteit van die identiteit).

**13.2 Chazan: de ontwikkeling van "moreel karakter"**

Chazan ontwikkelt in *The Moral Self* een moderne aristotelische theorie van de morele persoon. Het moderne is erin gelegen dat zij klassiek-deugdenethische inzichten combineert met existentialistische. Ze heeft oog voor zowel zijn (al blijft dit bij haar soms wat te veel impliciet) als wording (door keuze) van "moreel karakter", van deugdzaamheid. Een belangrijk inzicht bij haar betreft de reflexiviteit van het morele zijn, de verantwoordelijkheid voor het eigen "morele karakter"<sup>4</sup>.

Een ander inzicht waarin ik mij goed kan vinden, betreft de subjectiviteit van moraliteit (volgens haar is er in moderne ethische theorieën te weinig aandacht voor het morele subject en te veel nadruk op de objectieve inhoud van moraliteit, op wat het juiste is, op het doel van de ethiek en de ethische handeling<sup>5</sup>). Chazan stelt dat moraliteit niet "van buitenaf" moet komen, maar "van binnenuit"<sup>6</sup>. Moraliteit moet als iets positiefs worden ervaren, als iets wat het morele subject zelf vanuit zichzelf wil bereiken<sup>7</sup>. De persoon moet zelf moreel willen zijn en moraliteit niet beschouwen als iets wat opgelegd wordt en wat zijn eigenbelang doorkruist (want het is in zijn eigen belang als morele persoon om moreel te zijn). Volgens Chazan hoeft er voor de ontwikkeling van een coherente ethische theorie geen conceptueel onderscheid gemaakt te worden tussen 'moraliteit' en 'eigenbelang'<sup>8</sup>. De morele persoon ziet bijvoorbeeld andermans belang ook als zijn eigen belang. Er is een samenhang tussen wat goed is voor het zelf en het moreel goede (en dus het goede voor anderen)<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Daarnaast is Chazans theorie "modern" te noemen omdat ze moderne psychologische inzichten, met name die van Kohut, in haar theorie verwerkt. Kohuts inzichten blijken echter in hoge mate overeen te stemmen met klassiek aristotelische inzichten.

<sup>5</sup> 'instead of looking at the object of moral understanding (beliefs, values, ends, acts) we should look rather at the subject of understanding. We should look more closely at what it is that makes a self into a moral self' (p.8), 'there is a fault in moral theory's ignoring the central importance of the ethical subject (the subject of moral understanding), and focussing instead on the object of understanding (i.e. the right kind of conduct)' (p.162).

<sup>6</sup> 'the ethical is almost universally assumed to reside at some point outside the self, as a phenomenon that lies, or as a demand that originates from, outside one's immediate concerns and commitments. This is an assumption that my account calls into question' (p.5).

<sup>7</sup> Ikzelf zou willen stellen dat bijvoorbeeld 'plicht' als fundamentele morele term (als bij de deontologie) een te negatief concept voor moraliteit is. 'Waarden' zijn mijns inziens een beter primitief begrip (en uit de waarde van bijvoorbeeld andermans welzijn spruiten zekere zelfopgelegde "verplichtingen" voort ten opzichte van die ander). Moraliteit moet als iets positiefs vanuit het subject zelf ervaren worden (als welwillendheid ten opzichte van de ander).

<sup>8</sup> 'a moral theory does not need to make a conceptual distinction between morality and self-interest in order to be coherent' (p.3). Hierbij opgemerkt dat dit slechts voor *morele* personen geldt. In het algemeen is het onderscheid tussen 'moraliteit' en 'eigenbelang' natuurlijk wel betekenisvol.

<sup>9</sup> 'a self's being committed to impartiality and impersonality in the way specified by many moral theories does not sit well with a commitment to what it is that can enable a self to achieve a moral outlook' (p.3), 'My account preserves the ancients' connection between morality and the goodness of a human life, between what is good for the agent and what is morally good' (p.4).

Voor haar vallen, met Aristoteles, menselijke bloei en moraliteit samen (die bloei is slechts mogelijk door moraliteit)<sup>10</sup>. In moderne ethische theorieën wordt moraliteit volgens haar te veel als een beperking van buitenaf aan het eigen gedrag voorgesteld (de ontwikkeling van moraliteit als het leren van meer of minder geararticuleerde "objectieve" ethische theorieën). Het morele subject legt *zichzelf* beperkingen op, en deze zijn direct gekoppeld aan de eigen wil tot moraliteit<sup>11</sup>.

Bijvoorbeeld bij Levinas (dit is mijn eigen voorbeeld, niet van Chazan, die Levinas onbesproken laat) - "het gelaat dat mij gebiedt om moreel te zijn" - wordt moraliteit als een vreemde macht voorgesteld, als iets wat de eigen subjectiviteit (totaliteit, immanentie) transcendeert. Hierbij kan men ook denken aan het fenomeen van het geweten. Door sommigen wordt dit geweten als een last, als een superieure criticus, ervaren (gepaard gaand met gevoelens van schuld, schaamte, van moreel tekortschieten, van innerlijke gebrokenheid<sup>12</sup>). Men zou echter, in de lijn van denken van Chazan, "de stem van het geweten" als de eigen "stem" moeten (h)erkennen (om zo een bepaald moreel zelfvertrouwen te bereiken, een gevoel van een zekere innerlijke ongedeeldheid en kracht), beseffen dat de drang tot het doen van het goede uit jezelf voortkomt (naast minder morele neigingen), en dat je de mogelijkheid hebt *zelf* voor dat goede te kiezen. Men moet niet voor het goede kiezen uit angst voor gewetenswroeging. Het geweten moet niet commanderend, geen waakhond, zijn, maar gezien worden als voortkomend uit de wil tot het morele (er moet geen innerlijke strijd met het geweten gaande zijn)<sup>13</sup>.

In haar boek zet Chazan zich af tegen sociale theorieën van moraliteit (moraliteit gedacht vanuit de intersubjectiviteit, vanuit de ander), zoals die door Hume, Rousseau en Hegel zijn ontwikkeld (daarmee neemt ze ook stelling tegen Hoffman, die ze overigens onbesproken laat). Hume stelt dat moraliteit erin gelegen is dat men een "general point of view" inneemt, waarin preoccupaties met het eigenbelang afwezig zijn en slechts het sociale belang wordt gezien; morele

<sup>10</sup> 'human flourishing and morality coincide' (p.7), 'a life of virtue and a happy life are one and the same' (p.9).

<sup>11</sup> De morele persoon heeft volgens Chazan zelfopgelegde *innerlijke* grenzen, "*moral impossibilities*" (p.170).

<sup>12</sup> En gebrek aan eenheid wordt, zoals gezien, door Russell als fundamentele oorzaak van ongelukigheid aangemerkt.

<sup>13</sup> Ricoeur schrijft bijvoorbeeld in *Soi-même comme un autre* in verband met het geweten over 'la passivité de l'être-enjoint consiste dans la situation d'écoute dans laquelle le sujet éthique se trouve placé par rapport à la voix qui lui est adressée à la seconde personne' (p.406), waarbij geldt: 'l'altérité de la conscience doit être tenue pour irréductible à celle d'autrui' (p.409). Tegelijkertijd heeft hij het over '*l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*' (p.408-9). Mijns inziens moet men, in de ideale situatie, niet slechts toehoorder zijn van "de stem van het geweten", maar zichzelf ook als spreker ervaren (men moet ook eerste persoon worden). Theoretisch gezien is dit (door mijn metafysische waardensubjectivisme) ook de juiste houding: de ervaring van de autoriteit van het geweten ("buiten zichzelf") bestaat slechts bij de gratie van mijn eigen waardering van dat geweten *als* autoriteit. Ikzelf ben dus uiteindelijk (vaak ongemerkt) de autoriteit, niet iets buiten mij (dat mij buiten mijn wil om zou gebieden).

zelfwaardering is een product van waardering door en vanuit de anderen. Rousseau stelt dat moraliteit het vervangen van de private wil door de "general will", de wil van allen, behelst; het morele zelfverstaan is een verstaan van zichzelf als onlosmakelijk deel van een collectief geheel. Hegel stelt dat het morele zelfbewustzijn, in de zin van "Sittlichkeit", slechts mogelijk is in en door de staat; het morele zelfverstaan is een zelfinterpretatie in termen van de gemeenschap. Chazan verwijt deze auteurs dat, als zij stellen dat het morele zelf een sociale constructie is (dat moraliteit immanent aan een gemeenschap is), zij geen oog hebben voor de mogelijkheid dat de gemeenschap niet-moreel kan zijn (bijvoorbeeld onrechtvaardig kan zijn ten opzichte van andere gemeenschappen)<sup>14</sup>.

Om dit probleem te ondervangen moet moraliteit volgens Chazan vanuit het subject gedacht worden. Haar aristotelische claim is dat met betrekking tot moraliteit de zelfbetrokkenheid voorafgaat aan de betrokkenheid op anderen, dat moraliteit gerelateerd moet worden aan een "inner state" (wat ze "een deugdzame toestand van het karakter" noemt die samenhangt met een individueel besef van rechtvaardigheid). Die zelfbetrokkenheid moet de vorm aannemen van een wil tot deugdzaamheid: men moet zichzelf als deugdzaam persoon willen (deugdzaamheid als het hoogste morele doel), als iemand met een goed karakter. Vanuit die wil tot deugdzaamheid spruit dan automatisch een wil om deugdzaam, dat wil zeggen rechtvaardig, met anderen om te gaan<sup>15</sup>.

Een belangrijke term bij Chazan is 'love of self'. Een bepaalde (morele) vorm van zelfliefde is voor Chazan constituerend voor moraliteit (en deze zelfbetrokkenheid gaat daarmee vooraf aan de betrokkenheid op de ander)<sup>16</sup>. Socrates' "zorg voor de ziel" komt bij haar terug als de zorg en liefde voor, de waardering van, de eigen (wil tot) deugdzaamheid, het eigen ethische zijn (en niet voor meer concrete eigenschappen die men toevallig heeft). Moraliteit is geen beperking voor deze zelfliefde, maar juist een uiting ervan en bevorderlijk ervoor. Het is het kiezen van het goede (dat bij Chazan uiteindelijk samenvalt met het moreel goede) voor zichzelf. Een slechte persoon houdt niet van zichzelf, omdat het slechte iets inherent afstotelijks is<sup>17</sup>. De slechte persoon wil dus iets wat niet goed voor hem is en houdt bijgevolg niet van zichzelf<sup>18</sup>. Een goede persoon kan niet het slechte voor zichzelf wensen. *Echte* zelfliefde leidt dus noodzakelijk tot moraliteit.

Men kan niet moreel zijn zonder deze liefde voor zichzelf, voor de eigen (wil tot) deugdzaamheid, op te vatten. Deze zelfliefde constitueert de juiste liefde voor

<sup>14</sup> Daarom: 'it is simply false that the moral self is constituted socially or politically' (p.62).

<sup>15</sup> 'the relation that a virtuous person has to her own self has priority over her capacity to relate to others in the way that a virtuous person does' (p.10-1). Volgens mij zouden we, zoals gezien, het ultieme ethische doel moeten definiëren als welwillendheid ten opzichte van andermans welzijn, een betrokkenheid op zichzelf als iemand die autonoom voor die welwillendheid kiest.

<sup>16</sup> 'A central thesis of *The Moral Self* is that a certain kind of self-love is foundational for moral agency' (p.5).

<sup>17</sup> 'to understand the nature of evil is to turn away from or be repelled by it' (p.155).

<sup>18</sup> Chazan stelt zeer radicaal: 'it is only through virtue that a person can develop love of self' (p.160).

anderen, de liefde voor andermans deugdzaamheid en het wensen van het goede voor de ander. Volgens Chazan zijn de morele zelfwaardering (de waardering van zichzelf als moreel persoon) en de waardering van anderen (als deugdzame personen) gelijktijdig, elkaar implicerend, omdat in beide gevallen het object van waardering (de wil tot) deugdzaamheid is.

'Karakter-vriendschap' is een andere term die bij Chazan belangrijk is en die met het voorgaande samenhangt. De juiste vriendschap is, met Aristoteles, een vriendschap die gebaseerd is op andermans goedheid. Men moet vriend van iemand anders zijn om diens (wil tot) deugdzaamheid (en als men werkelijk een vriend is, wenst men de ander deugdzaamheid toe). Hoewel de deugd van karakter-vriendschap in eerste instantie een persoonlijke instelling is, is ze bijna automatisch wederkerig: als ik vriend ben van de ander vanwege diens deugdzaamheid, ben ik zelf deugdzaam, en is bijgevolg de ander noodzakelijk (indien hij die deugdzaamheid bij mij onderkent) een vriend van mij. Karakter-vriendschap is slechts mogelijk voor de deugdzame persoon (het is de waardering van de eigen en andermans goedheid, het is het willen van het goede voor zichzelf en voor de ander). Een deugdzame persoon kan geen vriend willen zijn van een slechte, ondeugdzaam persoon, omdat hij het slechte niet voor zichzelf kan willen.

De juiste vriendschap is niet gebaseerd op wederzijds voordeel of gebaseerd op bijvoorbeeld andermans succes, maar op de (h)erkenning van de eigen en andermans goedheid. Ze is gericht op het goede (dat wil zeggen deugdzaam) voor elkaar (ik wil het goede voor de ander, *omwille* van die ander). De karakter-vriend hoeft zichzelf verder niet te verbergen, hoeft geen theater te spelen, omdat hij weet dat de eigen en andermans deugdzaamheid het belangrijkste voor hem is. Karakter-vriendschap is, zoals gezegd, gebaseerd op andermans deugdzaamheid en niet op diens meer specifieke eigenschappen (er speelt dus een zekere onvoorwaardelijkheid in deze vorm van vriendschap mee)<sup>19</sup>.

Karakter-vriendschap is, met Aristoteles, een noodzakelijk deel van de deugdzaam persoon en onmisbaar voor de bloei van de mens als "sociaal dier" (door de juiste omgang met anderen realiseert men zichzelf als volwaardig mens). Het goede leven behelst deze vorm van vriendschap en zelfliefde<sup>20</sup>. Weer met Aristoteles: het streven naar het goede is een deel van de menselijke natuur; het gelukki-

<sup>19</sup> Daarom geldt: 'the right kind of self-love enables a person to relate to and value others in a way that treats those others as whole, complete individuals, instead of needing to relate to and value those aspects of others that fulfil his own needs or desires' (p.69). De ander is niet in eerste instantie een object met bepaalde eigenschappen voor de deugdzaam mens, maar een andere, levende mens (waarbij mijns inziens ook van belang is dat hij als een mens met zekere mogelijkheden wordt gezien, naast als een mens met bepaalde gerealiseerde eigenschappen). 'an Aristotelian character-friend, as "another self", is able to maintain an intimate relationship with his friend as a discrete, other self' (p.74).

<sup>20</sup> 'A good human life requires both friends and the right kind of self-love' (p.63). "Human flourishing" is alleen mogelijk door morele deugdzaamheid (hetgeen een actualisering van menselijk potenties is, een bereiken van een bepaalde uitmuntendheid/perfectie).



ge, volle, gerealiseerde, uitmuntende leven (*Eudaimonia*) is het deugdzame leven<sup>21</sup>. Moraliteit is geen bedreiging voor het ware zelf, maar constituerend ervoor. "Karakter-vrienden" delen in elkaars (streven naar) perfectie. De deugdzame persoon wil zijn eigen en andermans deugdzaamheid.

'Deugdzaamheid' wordt door Chazan ingevuld als 'rechtvaardigheid'<sup>22</sup>. De deugdzame persoon gaat rechtvaardig om met zichzelf en met anderen (wil dat in ieder geval). Chazan heeft het hierbij over een 'sense of justice' dat een soort basisgevoel is bij de morele persoon. Deze rechtvaardigheid hangt samen met een rationaliteit in aristotelische zin, dat wil zeggen in praktische zin (de praktische rede, het praktische oordeelsvermogen of *phronèsis*<sup>23</sup>). De deugdzame persoon zoekt in alles de gulden middenweg, de matigheid. Bijvoorbeeld de deugd van moed is de gulden middenweg tussen overmoed en lafheid. Vrijgevigheid is de gulden middenweg tussen spijzucht en gierigheid.

Welke invulling Chazan hiermee precies aan 'deugdzaamheid' en 'moraliteit' wil geven, blijft in haar boek enigszins vaag. Ze verbindt het met 'acting unselfishly', met 'fairness', met 'redelijkheid', met 'benevolence', met 'het zoeken naar waarheid' ('eerlijkheid'). Deze begrippen blijven bij haar echter onderbepaald. Dit is een omissie in haar theorie te noemen (hier zal ik later op terugkomen). Ik zou deze termen zelf in willen vullen, zoals gezien, als een gevoel van welwillendheid ten opzichte van andermans welzijn, als een fundamentele dispositie om met andermans welzijn rekening te houden, dan wel dit welzijn te willen bevorderen.

Als Aristoteles stelt dat het *eudaimonische* en dus deugdzame leven het handelen op basis van de ratio behelst<sup>24</sup>, betekent dit echter geen afzien of overstijgen van het gevoel. Het is juist een harmonie van gevoel en verstand (in een *sense of*

<sup>21</sup> Volgens Gary Watson (zie 'On the Primacy of Character' uit Flanagan, *Identity, Character, and Morality*) zit hier een dubbelzinnigheid bij Aristoteles: is morele deugdzaamheid de ultieme waarde of het bereiken van *eudaimonia*? (indien het laatste het geval is, is er mogelijk al bij Aristoteles sprake van een esthetisering van de ethiek; moraliteit moet echter niet primair omwille van persoonlijk geluk en zelfperfectie, maar omwille van moraliteit). Een andere dubbelzinnigheid is erin gelegen dat bij Aristoteles de deugdzame persoon deugdzaamheid waardeert, terwijl tegelijkertijd 'deugdzaamheid' precies inhoudt dat men deugdzaamheid waardeert. Ikzelf zou zeggen dat de waardering van deugdzaamheid primitief is (in metafysische, praktische en normatieve zin): de waardering van de waardering is gewoon een waardering.

<sup>22</sup> 'Rechtvaardigheid' vormt bij Aristoteles de eenheid van de deugden. Het is de ander geen kwaad doen en hem geven wat hem toekomt in zijn streven naar geluk.

<sup>23</sup> De *phronèsis* behelst het geheel aan vermogens en disposities om het goede te realiseren -in de werkelijkheid, met betrekking tot anderen (de deugd van rechtvaardigheid) en in jezelf (deugdzaamheid). Praktische rationaliteit bemiddelt bij Aristoteles tussen (het streven naar) deugdzaamheid en concrete, praktische situaties (waarin het goede gerealiseerd moet worden).

<sup>24</sup> 'While for Aristotle virtue is acquired in a non-rational way, the exercise of virtue centrally involves the exercise of reason. A person who lives a *eudaimonic* life does what her reason tells her to do' (p.65). Volgens Aristoteles is morele ontwikkeling een kwestie van het ontwikkelen van bepaalde gewoontes (om moreel te handelen), geleid door de *phronèsis*. Uit de potentie tot deugdzaamheid tezamen met praktische rationaliteit ontstaat dan het juiste intentionele gedrag.

*justice*)<sup>25</sup>. Ondeugdzaamheid is bij Aristoteles altijd het gevolg van een conflict tussen het rationele en het niet-rationele deel van de ziel (dus een kwestie van een innerlijke strijd, van gebrek aan innerlijke eenheid)<sup>26</sup>. Deugdzaam zelfliefde (de *juiste* vorm van zelfliefde) wordt dan liefde voor het rationele, dat wil zeggen het beste, in jezelf (Aristoteles noemt de *phronèsis* het ongekwalificeerde goede bij uitstek<sup>27</sup>). Karakter-vriendschap is dan een vriendschap gebaseerd op andermans (practische) rationaliteit.

Een belangrijke stelling van Chazan is dat moraliteit geen kwestie is van theoretische kennis (van ethische systemen, van een verzameling plichten zoals bij de deontologie)<sup>28</sup>. Moraliteit behelst een zekere zelfrealisering (in de zin van een actualisering van bepaalde vóórgegeven potenties), het bereiken van een bepaalde innerlijke toestand (zoals bij Aristoteles), van een bepaalde deugdzaam instelling (waarbij een gevoel van rechtvaardigheid dus essentieel is)<sup>29</sup>. Dit kunnen we verbinden met mijn kantiaanse stellingname dat het morele gehalte van handelingen afhankelijk is van de intenties die achter die handeling schuilen, dus van een subjectieve toestand. Moraliteit is het bereiken van een zelfbewustzijn en van een zelfbevestiging van zichzelf als iemand die moreel wil zijn, iemand die zich door zijn *sense of justice* wil laten leiden. Chazan schrijft: 'A central claim has been that virtue is not something teachable' (p.197). Moraliteit is geen kennis van het goede, maar een dispositie/wil om het goede te doen (waarmee ze stelling neemt tegen Kohlbergs theorie, die ze overigens ook onbesproken laat).

Chazan gaat zelfs zo ver dat ze het bestaan van morele kennis ontkent<sup>30</sup>. Morele wijsheid is niet gelegen in het bezit van objectieve kennis (het is geen verkrijgen van een verzameling waarden of overtuigingen), maar in een basisgevoel van rechtvaardigheid, een gevoel voor goed en kwaad. Moraliteit is niet het volgen van een theorie of van een systeem van ethische regels (die meer of minder expliciet uitgedrukt kunnen zijn), maar het volgen van de eigen wil tot deugdzaamheid.

<sup>25</sup> 'A person who is rational wants to act virtuously and takes pleasure in it' (p.65).

<sup>26</sup> 'the vicious people Aristotle describes experience conflict between the rational and non-rational parts of the soul' (p.77).

<sup>27</sup> Het hoogste zijnde is bij hem "de onbewogen beweging", "het denken dat aan zichzelf denkt".

<sup>28</sup> 'Ethical reflection, on my view, is not theoretical', 'the account I will present in this work will refuse to say that the ethical subject has knowledge' (p.9). 'While moral theory can guarantee the performance of right acts, it cannot guarantee the emergence of a self that has a proper understanding of good and evil, it cannot guarantee a world of moral selves' (p.177), 'the ethical subject is not an object of knowledge' (p.197).

<sup>29</sup> 'Aristotle focuses [...] on what is involved in a self's self-realisation as a moral being: for him this centrally involves the self in developing a certain kind of self-love rather than acquiring a certain set of values or beliefs' (p.192).

<sup>30</sup> 'we are entitled to doubt the very existence of such a thing as moral knowledge' (p.176). Ikzelf zou zeggen dat moraliteit een fundamentele, autonome waardering van andermans welzijn behelst. Daarbij kunnen we spreken van kennis over het doen van het goede, van het rekening houden met dat welzijn, in concrete situaties.

Chazan noemt dit 'embodying non-contingent values' (p.196): het is het éénworden met de eigen *sense of justice*, met het eigen streven naar deugdzaamheid, het is de affirmering van de waarde van dat streven en bijgevolg van het doel (deugdzaamheid). Door deze belichaming van morele waarden wordt er een bepaalde eenheid in de persoon en zijn streven gesticht door het ontstaan van een voor de persoon fundamentele wil tot goedheid. Vandaar dat Chazan het "niet-contingente" waarden noemt: het zijn namelijk waarden die noodzakelijk zijn voor de persoon die men is en wil zijn<sup>31</sup>. Chazan wil hiermee geen waardenobjectivisme verdedigen, omdat het goede/rechtvaardige constituerend is voor de morele persoon en volgens haar niet buiten die persoon gelegen is<sup>32</sup>.

Chazan stelt dat de waarheid van waardeoordelen een waarheid is over het eigen zelf (over de eigen wil tot deugdzaamheid). Hiermee wil ze ook geen waardensubjectivisme of -relativisme verdedigen, maar de mogelijkheid van een waardenpluralisme waarborgen<sup>33</sup>. Ze wil de mogelijkheid openlaten van verschillende ethische systemen, van verschillende morele gemeenschappen, waarbij een *sense of justice* tussen die systemen moet bemiddelen (in al die systemen aanwezig moet zijn). Criteria van goed of slecht moeten volgens Chazan gebaseerd zijn op dat gevoel/besef van rechtvaardigheid, waarbij ze de onpersoonlijke geldigheid van oordelen met betrekking tot rechtvaardigheid verdedigt<sup>34</sup>. Morele waarden en bijgevolg de oordelen daarover zijn volgens haar door dit alles noch zuiver subjectief, noch zuiver objectief<sup>35</sup>.

Vanwege haar niet zeer precieze invulling van 'rechtvaardigheid' is evenwel niet duidelijk aan te geven wat ze hier precies mee bedoelt (vooral ook omdat ze het goede en rationele met Aristoteles invult als datgene wat iemand met praktische wijsheid zou doen; bovendien relateert ze net als Aristoteles moraliteit/deugd-

<sup>31</sup> Ikzelf zou zeggen dat morele waarden misschien in praktische zin "niet-contingent" (voor de morele persoon) te noemen zijn, maar dat ze, qua waarden, metafysisch natuurlijk wel contingent zijn.

<sup>32</sup> Chazan heeft het over 'an assumption I cannot share: that the criteria for good and evil are objective' (p.155).

<sup>33</sup> 'My denial that the criteria for good and evil are objective should not be taken as tantamount to a denial of the objectivity of value in favour of the subjectivity of valuing' (p.155). 'The denial that the locus of ethics is in an objective content, or the denial that there is one right and true moral theory, is not tantamount to an endorsement of an ethical relativism, which is accompanied by scepticism with regard to judgements of, or to the existence of, good and evil, right and wrong' (p.158-9), 'I want, rather, to endorse the kind of ethical relativism which allows tolerance of the practices and standards of other cultures' (p.159).

<sup>34</sup> 'When a just person makes a judgement regarding action, there is a sense of impersonal validity to the judgement: a sense that this is in fact the right way to judge' (p.175).

<sup>35</sup> 'A lover of self has concerns that cannot be accurately described as either personal or impersonal, subjective or objective, as these are currently understood by moral philosophers' (p.175).

zaamheid aan een praxis, waardoor ze situatie-afhankelijk wordt<sup>36</sup>). Haar theorie is inconsistent wanneer ze stelt dat morele kennis niet bestaat en tegelijkertijd dat morele oordelen een zekere onpersoonlijke geldigheid bezitten. Deze inconsistentie is op te lossen door te stellen dat de *vorm* van moraliteit (als een autonome wil, een autonoom waardenstellen) wel (metafysisch en praktisch) subjectief is, maar dat haar *inhoud* (descriptief gezien) objectief is, naar een object verwijst (in mijn definitie van 'moraliteit': andermans welzijn). Evaluatieve geldigheid van morele oordelen is daardoor altijd persoonlijk (subjectief), terwijl hun descriptieve geldigheid onpersoonlijk (objectief) is (indien we van een bepaalde descriptieve definitie van 'moraliteit' uitgaan)<sup>37</sup>. Op dit punt zal ik later nog terugkomen.

De morele zelfrealisering, het bereiken van de juiste innerlijke toestand (van deugdzaamheid) geschiedt volgens Chazan via het doen van zogenaamde morele *significant actions*. *Significant actions* duiden handelingen aan die ten eerste rationeel zijn, dat wil zeggen handelingen die uitgevoerd worden op basis van waarden (het gaat hier om rationaliteit in de zin van doelgerichtheid). Ten tweede zijn het handelingen die, naast gericht op het doel van de handeling, tevens zelfgericht zijn (op de actor zelf betrokken). Ze zijn belangrijk voor het zelfbeeld van de actor (en daarom betekenisvol voor die actor). Ze brengen, zoals Chazan het uitdrukt, een "transformatie" in het zelf teweeg. Ze drukken uit wat voor persoon de actor wil zijn en produceren daarmee een dieper begrip van waarden, een begrip van welke waarden echt belangrijk zijn, welke waarden de actor als de zijne wil affirmeren.

Ingeval van een *morele significant action* handelt de persoon ten eerste op basis van morele waarden en ten tweede bevestigt hij die waarden als wezenlijk voor zijn persoonlijke identiteit, als deel uitmakend van de zin van zijn leven, als het (moreel) goede (het is het stellen van de eigen "niet-contingente morele waarden")<sup>38</sup>. In dit alles is het aristotelische inzicht verwerkt dat de deugdzame

<sup>36</sup> 'We have seen that for a lover of self there is an ever-present possibility of adjustment and revision of beliefs and values in light of the prevailing circumstances and conditions' (p.169). Chazan heeft het over 'the moral self (which I conceive of as emerging in the context of these practices)' (p.197).

<sup>37</sup> N.B. hierbij gebruik ik 'subjectief' en 'objectief' dus in een andere zin dan Chazan (het gaat niet om de inhoudelijke subjectiviteit of objectiviteit van gezichtspunten).

<sup>38</sup> 'rational choice, while a necessary condition, is not a sufficient condition for significant action' (p.89), 'I define significant action as action one of whose consequences is some transformation of the self. Significance is concerned with a deepened understanding of the nature of values which a person wants to conserve, while I take rationality, as it is commonly expounded in the literature, to be chiefly concerned with methods of conserving these values, and much less with their nature and real worth' (p.89), 'the act is not *merely* goal-oriented, since it expresses a value that has become central to the agent's own self-understanding' (p.95). Chazan heeft het over *significant action* 'whose value and importance has a significance for the agent's own life' (p.89), 'It is [...] a value which she [de morele persoon, HH] finds has a congruence with her own conception of what is *good as such*: this is why we say that this value has become central to her self-understanding' (p.96). 'significance in human life is to be found in morality' (p.10).

persoon deugdzaam wordt door deugdzaam te handelen.

Hierbij zijn dus de termen 'reflexiviteit' en 'identificatie' belangrijk. Tijdens een *significant action* handelt de actor op basis van waarden, maar bevestigt hij tegelijkertijd die waarden als belangrijk voor hem, als de waarden die zijn identiteit (moeten) constitueren. Rationaliteit (in de zin van handelen op basis van waarden) is dus wel noodzakelijk voor moraliteit, maar niet voldoende: morele waarden moeten ook reflexief zijn en verbonden worden met de eigen persoonlijke identiteit. Chazan stelt: 'Significant action expresses a commitment which is at once ethical and ontological, and it is a commitment which, while rational, is not reducible to a commitment to rationality. I take moral action to express such a commitment' (p.89). Een ethische handeling is een bevestiging van ethische waarden en drukt tegelijkertijd de wil om ethisch te *zijn* uit.

In de structuur van *significant action* is een soort frankfurtiaanse tweede-orde identificerende houding ten opzichte van de eigen redenen, waarden, motieven, verlangens, etc. voorondersteld<sup>39</sup>. Door deze houding worden het *mijn* redenen, waarden ("non-contingent values" voor mij, p.97), etc.<sup>40</sup>. Door middel van deze "morele volities" constitueert de morele persoon zijn eigen identiteit als morele actor (en ze zijn daarmee een uitdrukking van de juiste eigenliefde). De relatie met zichzelf is hier dus primair, pas in tweede instantie (doordat morele waarden het belang van de ander uitdrukken) komt de relatie met anderen in zicht. Deze relatie met zichzelf blijft een dynamische: 'the self of significant action is a dynamic rather than a static construction' (p.98).

<sup>39</sup> 'essential to action being significant action is a certain kind of second-order attitude to reasons, values, motives and desires' (p.91).

<sup>40</sup> 'We need to distinguish between holding a value and taking that value as one's reason for acting in a certain way' (p.90), 'In responding to her understanding by acting in a certain way, the agent makes a reason she recognises for action into a reason *for her* and, in so doing, transforms her own self' (p.98), 'We can now see why the making of a reason into one's own reason is so central to my account of significant action. For significant action involves the important choice of what one will be: in making this choice, an agent participates in the actualisation of what he considers to be valuable by incorporating it into what he is and does. This is to say, in effect, that the reason he sees there is to act in a certain way is made by him into *his* reason' (p.108).

Waarden die door middel van *significant action* geaffirmeerd worden, zijn, in mijn eigen terminologie, "existentialistische" of reflexieve waarden. Deze moeten, zie deel IV, tegenover meer fundamentele waarden worden gesteld (die je, met Gary Watson, gewoon hebt). Nunner-Winkler schrijft in 'The Growth of Moral Motivation' (in Noam, *The Moral Self*): 'moral motive differs from spontaneous altruistic inclinations and can best be understood as the result of building up a second-order moral desire' (p.270), 'whether behavior is motivated by spontaneously good desires or by moral concerns makes a difference' (p.283), 'spontaneous altruism is not a sufficient basis for morality' (p.284), 'Moral motivation is a second-order desire with a specific content: wanting to do what is right or wanting to be a virtuous person. A first-order altruistic desire, though undoubtedly good, does not as such qualify as moral motivation' (p.286), 'the young child is neither good nor bad but has both egoistic and altruistic inclinations and spontaneously acts on both. In developing moral motivation, the child will learn to filter spontaneous inclinations by subjecting them to the test of moral justifiability' (p.286).

Met haar 'significant action' komt het existentialistische van Chazans theorie naar voren (dit is mijn eigen interpretatie, Chazan zelf heeft het niet over het existentialisme of over bijvoorbeeld Sartre). Met betrekking tot de morele persoon moeten we kunnen spreken van (in ieder geval gedeeltelijke) zelf-creatie<sup>41</sup>. De mens is verantwoordelijk voor zijn eigen morele zijn. Morele zelfwaardering/-realisering moet het product zijn van individuele reflexie op, een evaluatie van, de eigen handelingen (zoals die in *significant action* voorondersteld is). Moraliteit overstijgt daarmee het niveau van de contingentie en de historiciteit van sociale processen (en kan daarmee geen sociale constructie zijn)<sup>42</sup>. Ook bij Chazan is autonomie dus een voorwaarde voor moraliteit<sup>43</sup>.

Met deze autonomie is volgens Chazan een zekere onafhankelijkheid van de morele actor ten opzichte van de omstandigheden gewaarborgd: het morele zelf ontwikkelt zich niet primair onder invloed van sociale en culturele krachten, maar (in de ideale situatie) vanuit zichzelf. Het morele zelf waardeert zichzelf niet primair door de bevestiging van anderen (zoals bijvoorbeeld door Hume wordt gesteld)<sup>44</sup>. Het waardeert zichzelf vanwege wat het van zichzelf wil maken (deugdzaam), vanwege een fundamentele wil tot moraliteit. Moraliteit is daarmee geen kwestie van het conformeren aan de mening van anderen, van de gemeenschap. De morele persoon is daarmee "zelfgenoegzaam", moraliteit heeft uiteindelijk geen sociale oorsprong. Morele redenen moeten redenen zijn voor de morele persoon zelf en niet "van buitenaf" opgelegd (zoals bij religies en morele systemen vaak wordt gedacht). De deugdzaam persoon houdt van zichzelf als iemand die zichzelf als zodanig creëert/bepaalt<sup>45</sup>.

Deugdzaamheid vooronderstelt en bevordert de innerlijke kracht en psychologische gezondheid van de persoon, een geestelijke veerkracht ten opzichte van contingente (sociale) gebeurtenissen, bijvoorbeeld ten opzichte van negatieve ervaringen met anderen (omdat moraliteit een kwestie is van *zelfcreatie*)<sup>46</sup>. Deze innerlijke eenheid of coherentie is gelegen in een contact met een eigen innerlijke

---

<sup>41</sup> Hierbij is volgens Chazan de mogelijkheid bij ieder autonoom subject van het ontwikkelen van een moreel zelf voorondersteld: 'the positive qualities and capacities needed in order to enter the moral realm are ones that are within the grasp of every person' (p.5).

<sup>42</sup> Moraliteit is bijvoorbeeld geen kwestie van sociaal succes: 'A good person will not change his character to ensure success' (p.85).

<sup>43</sup> 'the moral self is not constituted in terms of some "other", but [...] it is rather a self for which each individual person is solely responsible' (p.12), 'the development of the moral self is something for which we, individually, are to be held responsible' (p.198).

<sup>44</sup> 'As moral beings we esteem ourselves, not for how others see us' (p.198).

<sup>45</sup> 'being a lover of self means that a person is involved in a continuous self-creative activity' (p.122).

<sup>46</sup> 'an ethical life without a certain kind of psychic health is not a real possibility' (p.87), 'a certain kind of inner strength and resilience is required for the self to be attracted to the idea of goodness, and to ensure that its acts are guided by this idea' (p.88). 'it must be a self that is self-supporting and self-sustaining. Such a self has the inner strength and certainty of what it is that confers a certain kind of psychic health' (p.85). 'the moral self values itself, not as the result of social and cultural forces over which it has little control, but rather for what it makes of itself' (p.198).

realiteit, in een fundamentele wil tot moraliteit, in het besef dat die wil echt fundamenteel voor de persoon is (en over het algemeen gevolgd moet worden). Chazan heeft het over 'a virtuous person's unity: he wishes to live with himself since he is free of inner conflict' (p.82). Er is in de morele persoon een eenheid van streven naar een ideaal (deugdzaamheid, het ongebroken morele zijn). Hieruit, uit het ontwikkelen van morele langere-termijn-waarden, ontstaat ook een bepaalde betrouwbaarheid/integriteit van de morele persoon wat betreft diens keuzes, handelingen en gedrag (waardoor men kan stellen dat *hij goed is*).

De deugdzame persoon heeft 'firm, enduring characteristics', 'she is able to retain a stability to her character, demeanor and behaviour' (p.67). Door het zelfvertrouwen in zichzelf als morele persoon (het zelfbewustzijn van zichzelf als goed of als iemand die het goede wil), bereikt die persoon een zekere onaan-tastbaarheid/onkwetsbaarheid<sup>47</sup>. Chazan heeft het over 'the inner integrity and sense of invulnerability that accompany this kind of self-valuing' (p.124). Ze citeert Aristoteles: 'Goodness is an enduring thing' (p.83): de wil tot het morele zijn, de eenheid van streven naar het morele ideaal, is een constante in het leven van de waarlijk morele persoon<sup>48</sup>. Hierdoor verkrijgt die persoon een zekere onafhankelijkheid ten opzichte van situaties, van het andere en de anderen<sup>49</sup>. Dit zelfvertrouwen, dit besef van de eigen eenheid als morele persoon, kan ook groeien door reflexie op de eigen daden, door de beoordeling van de eigen daden als goed (soms kan de eigen goedheid een ontdekking zijn). Omgekeerd kan het morele zijn en zelfvertrouwen bezoedeld worden door immorele daden<sup>50</sup>. De morele persoon gelooft in zijn eigen morele zuiverheid<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> 'A virtuous person has the psychic capacity to "remain what he is" independently of anything persons or external events might have to offer him' (p.73). 'Virtue is more permanent and durable than knowledge', 'virtue is not something easily lost' (p.68).

<sup>48</sup> 'to the extent that a person achieves the unity of thought and desire integral to Aristotelian moral character [...], so she is able to act morally well' (p.4). Veel mensen lijken zich echter uit een soort opportunisme te hoeden voor deze morele eenheid, om altijd "een morele achterdeur open te houden". Chazan zou dit duiden als een gebrek aan *love of self*.

<sup>49</sup> Dit geldt overigens ook als het situationisme waar is, er geen fundamenteel gegeven karakter blijkt te bestaan: karakter/deugdzaamheid kan puur onder invloed van sociale interactie ontwikkeld zijn, maar vervolgens een min of meer constante in iemands persoonlijke identiteit vormen. (Situationistische) Tegenstanders van de deugdenethiek stellen dat deugden te abstract, te weinig reëel, te vluchtig, zijn, om concrete morele oplossingen te leveren in concrete situaties. Voorstanders stellen juist dat een deugdzame karakter een constante richtlijn kan vormen in de chaos van situaties. Mijns inziens vormt karakter in de essentialistische, gegeven zin, "fundamentele goedheid", de ultieme bron van moraliteit.

<sup>50</sup> Plato heeft het in de *Crito* over de ziel, die 'door het rechtvaardige beter wordt en door het onrechtvaardige wordt bedorven' (p.113).

<sup>51</sup> Hij bezit 'a confidence in the integrity of one's own judgments, decisions and actions' (p.131), 'a person who is a lover of self has the capacity to make an undistorted assertion concerning what he finds to be truly good' (p.125).

Men kan dit verbinden met Ricoeurs 'Attestation': 'la nouvelle figure que revêt l'*attestation*, quand la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir' (*Soi-même comme un autre*, p.211), 'l'attestation en vertu de laquelle je crois que je peux et que je vaux' (p.226)<sup>52</sup>.

Het geloof in de eigen morele zuiverheid is niet zo triviaal als het lijkt: motivaties zijn ten dele ondoorzichtig voor de persoon zelf (men denke bijvoorbeeld aan Freuds onderbewuste als funderend voor rationele en morele intenties of aan Nietzsches *Wille zur Macht* als de drijvende kracht achter zogenaamde moraliteit). Tegenwoordig is dat vaak een probleem: het verdacht-zijn van de eigen motivaties (de mogelijkheid dat morele intenties uiteindelijk op egoïstische gebaseerd zijn), de aantasting door het cynisme (gemotiveerd vanuit een zucht naar zelfrechtvaardiging der cynici?) van het geloof in de zuiverheid van de eigen intenties.

De onvoorwaardelijke goedheid van morele subjecten is op zijn minst problematisch geworden nadat het morele, autonome en rationele subject in de loop der tijden een meer bescheiden rol is toebedeeld (overigens stelde Augustinus al de natuurlijke goedheid van de mens ter discussie middels het concept van de erfzonde). Maar misschien is het vertrouwen in de eigen goedheid en het affirmeren van de eigen morele intenties (van het eigen morele, naar moraliteit strevende, deel) wel, met Chazan, waar het moreel gesproken uiteindelijk om gaat. Misschien betekent 'moraliteit' wel niet meer dan dat (niet meer dan de juiste intenties hebben en die willen hebben op een bewust-reflexief niveau).

Moraliteit heeft in ieder geval veel met het zelfbeeld te maken, met het beeld van het ideale zelf, van wie/wat/hoe je wil zijn. Het is een kwestie van een soort keuze (gebaseerd op iets diep in jezelf) uit het één of het ander in jezelf (die een morele éénwording mogelijk maakt). Bepaalde neigingen worden daarbij bevorderd, andere buiten spel gezet (of: gelaten voor wat ze zijn zonder ernaar te handelen). Het is een soort actualiseren van bepaalde potenties in jezelf (en het laten slapen van bepaalde andere potenties), waarbij je het vertrouwen moet hebben dat je ze bezit (je je eigen morele mogelijkheden moet zien).

Gil Noam laat in "'Normative Vulnerabilities" of Self and Their Transformations in Moral Action' (in Noam, *The Moral Self*) zien dat moraliteit, ook in meer empirische (dan structurele) zin afhankelijk is van wat voor zelfbeeld de persoon heeft, van hoe de persoon op zichzelf betrokken is, van of en in hoeverre de persoon in contact staat met zijn eigen gevoel ("empathisch ten opzichte van zichzelf" is). De psychologie van iemand bepaalt diens moraliteit<sup>53</sup>. Het vertrouwen in zichzelf als morele persoon is een mogelijkheidsvoorwaarde voor diens

<sup>52</sup> Ricoeur benadrukt hierbij 'l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui': 'je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme moi-même*' (p.226).

<sup>53</sup> 'Certainly one does not have to be a prototype of mental health to act morally, but a virtuous and moral life often signifies strengths that involve the self, commitments, recognition of choice, and an ability to act' (p.219).



moraliteit, voor diens morele actorschap.

Iemand met een negatief zelfbeeld (moreel gezien of anderszins) zal volgens hem geneigd zijn al zijn energie op egocentrische wijze op zichzelf te richten, zal vooral gepreoccupeerd zijn met hoe anderen hem beoordelen, waardoor hij geen oog meer zal hebben voor anderen en geen energie meer over hebben voor een morele omgang met die anderen<sup>54</sup>. Hij zal geen vertrouwen hebben in zichzelf als morele actor en niet de kracht kunnen opbrengen om waarlijk moreel te handelen. Volgens Noam is zo iemand slechts (in morele en psychologische zin) te "helen" door een morele omgang met anderen, door moreel te handelen en zo aan moreel zelfvertrouwen te winnen<sup>55</sup>.

Ook Erwin Staub behandelt in 'Individual and Group Selves' (in Noam, *The Moral Self*) de relatie tussen zelfwaardering en moraliteit. Hij stelt: 'People with a secure self are likely to perceive the world as benevolent and to see human nature and human beings in a positive light. Valuing the self and others seem connected' (p.339-40), 'With a secure self, a person is more able to be open to others' needs and concerns' (p.340). Bij de morele persoon is er een besef van een zekere eenheid in het gevoel van verbondenheid met anderen, waarbij 'the interests of the self and others are experienced as identical' (p.355)<sup>56</sup>.

Hierbij zou ik willen opmerken dat niet alle eigenliefde tot moraliteit leidt. Met Chazan moet het een liefde zijn voor de eigen (wil tot) goedheid<sup>57</sup>. Door deze juiste liefde en het morele zelfvertrouwen dat ermee gepaard gaat, ontstaat

<sup>54</sup> 'A great deal of psychological energy has to go into defending and supporting vulnerabilities, sequestering vitality away from love and work' (p.224). 'the self is so preoccupied with its own survival and cohesion that the energy to think about others, a hallmark of morality, is quite diminished', 'anxiety, depression, and a diffuse identity [...] lead to lack of decisiveness' (p.228).

Chazan behandelt in *The Moral Self* (van haarzelf, dus niet in de bundel met dezelfde titel van Noam!) Kohut, die onderscheid maakt tussen een 'fragmented self' (p.70) -een zelf dat anderen ziet als een "zelfobject", als iets om zijn eigen zelfbeeld te bevestigen, om zijn gevoel van integriteit en eigenwaarde te waarborgen- en een 'cohesive self' (p.73) -een zelf met een innerlijke kracht en integriteit dat anderen als bewuste subjecten laat bestaan, ze niet objecteert, meer oog heeft voor de gescheidenheid van mensen (en hun op-zich-zijn dat die gescheidenheid constitueert).

<sup>55</sup> Noam heeft het over 'the healing power of new relationships, be they therapies, friendships or marriage' (p.233-4), 'By acting morally, we discover our own strength and forge deeper bonds with others' (p.234), 'through the moral act the self makes an affirmative statement about its validity and vitality' (p.236).

<sup>56</sup> Staub benadrukt ook het belang van individuele keuze in verband met moraliteit (zoals ik dat zelf doe): 'Self-awareness, which some people (and groups) are more capable of than others, is important if people are to decrease the influence of automatic tendencies on their behavior, especially harmful ones, and increase their capacity for choice' (p.355). Voor de mogelijkheid van morele keuzes is zelfbesef, een gevoel van innerlijke kracht (van actorschap, van verantwoordelijkheid voor keuzes en daden) essentieel.

<sup>57</sup> Met betrekking tot dit punt is Chazan overigens dubbelzinnig: aan de ene kant stelt ze dat een *bepaald* soort eigenliefde constituerend is voor moraliteit, aan de andere kant dat *ware* eigenliefde morele eigenliefde is (en slechts mogelijk voor morele personen), dat het *werkelijke* (welbegrepen) eigenbelang ook moraliteit/anderens belang behelst.

persoonlijke stabiliteit en de mogelijkheid tot (practische) excentriciteit, het oog hebben voor anderen (als echte, levende mensen).

Zoals in deel III gesteld werd, moet men in verband met autonomie een balans zoeken tussen identiteit (zelfbevestiging) en zelftranscendering. Morele autonomie behelst een openheid voor de ander en het andere, die een eenheid in de pluraliteit vormt, in de bevestiging van zichzelf als morele persoon die welwillend staat ten opzichte van andermans welzijn. Het moet een zoeken zijn naar een weg die de gevaren van verstrooiing (aan het andere en de anderen) en verstarring (de verkeerde zelfgenoegzaamheid, totalitarisme) vermijdt. De morele persoon is niet iemand met een rigide eenheid, hij handelt niet star (uit bijvoorbeeld een zucht naar orde, naar veiligheid) op basis van de regels *vanwege* de regels, maar op basis van wat die regels beogen: het goed willen zijn voor anderen. Dit goed willen zijn vooronderstelt tolerantie ten opzichte van anderen, oog hebben voor die anderen, voor het mogelijke, voor de complexiteit van het zelf, de anderen en de werkelijkheid waarin zij zich bevinden. De morele persoon vormt idealiter een flexibele eenheid, gebaseerd op het morele basisprincipe (welwillendheid ten opzichte van de ander).

### **13.3 Discussie**

Chazans model van morele karakterontwikkeling (morele éénwording door autonome identificerende reflexiviteit) lijkt me in hoge mate adequaat (zeker in normatief opzicht: autonomie als criterium voor moraliteit). Ik wil hier echter enige punten van kritiek op haar theorie naar voren brengen.

Ten eerste gaat Chazan wel erg gemakkelijk voorbij aan de rol die het sociale speelt bij morele ontwikkeling. Zeker in de beginfase van morele ontwikkeling is de invloed van de gemeenschap sterk (doordat men, zeker wanneer men jong is, sterk in de waarderingen van anderen leeft). Met betrekking tot de keuze voor het goede in jezelf kan de bevestiging van anderen soms zeer belangrijk zijn. De gemeenschap kan actualiserend werkzaam zijn bij individuen met een potentie voor moraliteit (hierin volg ik dus Kohlberg). Bovendien is de gemeenschap een belangrijke bron van (mogelijke) morele waarden voor het individu, voor de uitdrukkingswijzen van die waarden (hetgeen ze uit het oog verliest doordat ze het cognitieve aspect van morele ontwikkeling verwaarloost). Wat dit betreft moet haar existentialistische deugdenethiek gecombineerd worden met sociale theorieën over morele ontwikkeling (zoals die van Hoffman, al is hij mij, zoals gezegd, te radicaal sociaal-deterministisch), die voor dit punt meer oog hebben.

Ten tweede kunnen we opmerken dat Chazan de verhouding tussen gegeven karakter en reflexief karakter niet scherp genoeg beschrijft. Dit is geen onoverkoombare kritiek op haar theorie, omdat die theorie wel de mogelijkheid biedt expliciet over de rol van karakter als gegevenheid bij morele ontwikkeling te spreken. Dit laat ze zelf echter achterwege.

Als Chazan stelt dat "moreel karakter" ontwikkeld kan worden door middel van morele *significant actions*, moeten we opmerken dat het gaat om karakter in de

reflexieve zin, als "tweede natuur". Achter dit reflexieve "morele karakter", achter de *significant actions* die dit karakter voortbrengen, moet er echter iets onderscheiden worden dat we *gegeven* karakter kunnen noemen. De keuze voor morele "betekenisvolle handelingen" en voor het ontwikkelen van een deugdzaam karakter verwijst immers noodzakelijk naar bepaalde (vóórgegeven) waarden waar die keuze op gebaseerd is<sup>58</sup>. De "constructie" van het eigen morele zelf vooronderstelt een zelf dat zich als zodanig kan en wil construeren (en men kan daardoor ook in dit opzicht stellen dat als men moreel/deugdzaam wil zijn, men het in zekere zin al is). Morele identiteit (een zeer reflexieve en autonome vorm van identiteit) vooronderstelt steeds persoonlijke identiteit op een fundamenteeler niveau.

Chazans theorie wordt daardoor te radicaal existentialistisch, vooronderstelt te zeer een morele *causa sui*. Zij laat te zeer impliciet wat ik de "fundamentele goedheid van de morele persoon" genoemd heb (waarop de keuze voor moraliteit gebaseerd moet zijn)<sup>59</sup>. Over het algemeen vat zij karakter/dispositie te veel in de reflexieve zin des woords op en vergeet zij karakter/disposities in de gegeven zin des woords (ze is daarmee te situationistisch). Dit kan een gevolg daarvan zijn dat zij het laatste impliciet vooronderstelt, dat er bij ieder bijvoorbeeld wel een fundamentele dispositie voor moraliteit "aanwezig" is (naast andersoortige). Daarmee zou ze het dubbele karakter van karakter, als zijn en wording (na reflexieve betrokkenheid op zichzelf), vooronderstellen (zonder daar expliciet genoeg over te zijn).

Men zou kunnen zeggen, om de bijbelse vergelijking van de zaaier te parafraseren, dat in onvruchtbare grond het zaad niet groeit. Maar in vruchtbare grond zonder zaad zal ook niets opbloeien. Zonder een potentie en een genegenheid om deugdzaamheid te ontwikkelen of zonder krachten vanuit jezelf of vanuit anderen om dat te doen, komt het deugdzaam karakter niet van de grond<sup>60</sup>. Dit hangt samen met de tweeledigheid van "moreel karakter" als wording en zijn: zonder het zijn wordt het niet, maar dit zijn moet wel geactualiseerd worden, niet op het niveau van potentialiteit blijven steken. Uit de neiging tot deugdzaamheid kunnen deugdzaam handelingen voortspruiten, die vervolgens weer (een toename aan) deugdzaamheid met zich mee kunnen brengen. In het begin moet er echter ergens een aangrijpingspunt zijn, een basale neiging tot deugdzaamheid. Zonder een

<sup>58</sup> Waarden zijn motiverend voor *significant actions*. Tegelijkertijd affirmeert men door middel van die handelingen die waarden. Men zou kunnen zeggen dat waarden subject en object van *significant action* zijn.

<sup>59</sup> Soms kan men de moreel juiste liefde voor zichzelf ontwikkelen door de ontdekking of de affirmatie van dit "fundamentele goede" in zichzelf (als iets wat constant "aanwezig" is, als een "stem" die altijd gehoord kan worden -te midden van andersoortige "stemmen"- als men maar luistert, ondanks sommige situaties, ondanks sommige anderen). Moreel zelfvertrouwen, een beeld van zichzelf als moreel persoon, kan voortkomen uit de reflexieve betrokkenheid op "het goede in zichzelf" (dat noodzakelijk voorondersteld is bij morele handelingen).

<sup>60</sup> Aristoteles stelt (zie de titel van X ix van *Ethics*): 'Goodness can only be induced in a suitably receptive character'.

basiskern van de wil naar het goede zal morele identiteit als "tweede natuur" niet ontstaan (waarom zou iemand zonder die wil überhaupt een "moreel karakter" gaan ontwikkelen?). Ook sociale invloeden om een (waarlijk, autonoom gekozen) morele identiteit te ontwikkelen zullen dan niet werkzaam zijn (zoals gezegd: het sociale kan wel actualiserend werken bij moraliteit, maar is uiteindelijk niet de oorsprong daarvan)<sup>61</sup>.

De (pre-morele) "fundamentele goedheid" is dus de uiteindelijke (voornamelijk affectieve) basis van morele ontwikkeling te noemen, datgene wat morele ontwikkeling in laatste instantie mogelijk maakt, omdat zonder die "goedheid" morele ontwikkeling überhaupt niet van de grond kan komen. Misschien is hiermee het ultieme antwoord op de vraag waarom iemand moreel wordt te geven (omdat het overeenstemt met zijn diepste gevoel van waarde). Verschillen in aangeboren karakters kunnen zich uiten in de mate van geneigdheid tot moraliteit: sommige mensen zijn "van nature" meer begaan met andere mensen dan anderen. Men zou kunnen zeggen: onze genen bepalen (ten dele) onze inclinatie om daadwerkelijk morele identiteit te ontwikkelen (en daarnaar te handelen).

Deugdzaamheid kunnen we een kwestie van gradatie en ontwikkeling noemen, maar tegelijkertijd moet er steeds een fundamentele wil zijn om die ontwikkeling op gang te brengen (als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor die ontwikkeling). De fundamentele keuze voor het goede, voor morele éénwording, vooronderstelt de fundamentele waarde(ring) van dat goede. Morele ontwikkeling is te omschrijven als een proces van articulatie -na ontdekking van een basale wil tot goedheid in zichzelf- en van creatie -na reflexie- van de eenheid in zichzelf als morele persoon. Een eenheid die samenhangt met het ontwikkelen van een morele dispositie (als "tweede natuur"), van een ongedeelde, wil tot moraliteit.

Morele ontwikkeling is een steeds meer samenvallen met het eigen streven naar het moreel goede, met de eigen "fundamentele goedheid" (die in de morele persoon voorondersteld is). Deze éénwording moet het gevolg zijn van een (autonome) keuze na reflexie op zichzelf, na het stellen van de vraag: 'wat voor persoon wil ik eigenlijk zijn? door welke waarden wil ik me eigenlijk (op de langere termijn) laten leiden?'. Het ontwikkelen van "moreel karakter" is te omschrijven als de ontwikkeling van de autonome affirmatie of articulatie van of identificatie met deze "fundamentele goedheid" (*vanuit* die "fundamentele goed-

---

<sup>61</sup> Alle grote ethische theorieën lijken de ethische basisattitude bij het subject, waar ik de vinger bij heb willen leggen, (vaak te zeer impliciet) te vooronderstellen. De aristotelische deugdenethiek vooronderstelt een subject dat streeft (vanuit zijn menselijke natuur als een bepaalde potentialiteit) naar deugdzaamheid (als actualisering). Het goed worden door het goede te doen vooronderstelt al goed zijn (de juiste motivatie/wil hebben, de wil om het goede te doen en goed te zijn/worden). Kant vooronderstelt de fundamentele wil rationeel te zijn, plichten te willen volgen (en bijvoorbeeld de "kantiaans" te noemen theorie van Nagel het fundamentele streven naar objectiviteit). De communisten gaan uit van de basisdispositie om sociale regels aan te hangen, de utilitaristen van de fundamentele wil om utilistische principes te willen verwezenlijken.

heid"), na reflexieve betrokkenheid erop<sup>62</sup>.

Een mijns inziens verdedigbare stelling (enigszins clichématig, maar clichés zijn meestal zeer waar) is dat er goed en kwaad in eenieder huist, dat ieder zowel morele als a- of immorele impulsen in zich voelt opkomen (men zegt wel: 'de grens tussen goed en kwaad loopt door ieders hart')<sup>63</sup>. De reflexie op die impulsen en de zichzelf gestelde vraag wie en wat men wil zijn (een morele persoon of niet), maakt het mogelijk voor moraliteit, voor het eigen morele zijn, voor het ontwikkelen van een "moreel karakter", te kiezen. Ieder reflexief, autonoom subject heeft wat dat betreft de (in ieder geval theoretische) mogelijkheid om voor het goede of het slechte "in zichzelf" te kiezen, om zowel morele als niet-morele potenties te ontwikkelen<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Thomas Wren heeft het in *Caring about morality* over (voor de persoon) *constitutive of basic desires*: 'there are *some* desires that define us to ourselves. These constitute our personal identity', 'basic or [...] *constitutive* desires' (p.160). Morele autonomie en morele authenticiteit is dan voor hem deze fundamentele verlangens (indien ze verlangens naar het morele zijn) articuleren (door middel van een autonome keuze voor moraliteit, voor normen die met die verlangens overeenstemmen): 'the autonomy associated with morality is itself generated by some other cherished thing or quality that is *disclosed* in the course of such reflection, adding perhaps that it can *only* be disclosed in that way [...], one's "true" or "real" self and the relation which that self has with its social world'; 'critical reflection reveals the source of one's autonomy to be some pre-established feature of the self whereby one identifies with certain normative principles as "one's own"', 'It is, to use Taylor's phrase, the subject's "deepest unstructured sense of what is important", which critical reflection does not so much create as bring to definition', 'In other words, I am suggesting that the fully autonomous agent is one who identifies with certain normative principles or values because of the way they articulate his or her "own" inchoate sense of what is important' (p.158-9). 'Basic desires for the well-being of others may underlie the ideals of benevolence and justice (and their corresponding deontological principles)' (p.164). 'moral cognitions are overridingly prescriptive self-regulators because they articulate an agent's profoundly intimate, constitutive desires' (p.108). In dit laatste gebruikt Wren, die zichzelf als "internalist" afficheert, 'morele cognitie' dus anders dan ik dat (externalistisch) doe. Hij stelt overigens zelf: 'To take on the urgency of a *moral* ideal, a norm must be one's "own"' (p.165).

<sup>63</sup> Bijvoorbeeld Adam Smith stelt dat morele sensibeleit, gevoel voor de ander, in de menselijke natuur moet worden gesitueerd, naast bijvoorbeeld egoïsme. Ieder is mijns inziens in deze zin fundamenteel gebroken. "De morele persoon" en "de immorele persoon" zijn abstracties. Moreel gezien is het onze taak een bepaalde eenheid in onszelf aan te brengen wat betreft morele dispositie (en om de wilskracht te ontwikkelen naar die dispositie te handelen, voor het morele handelingsalternatief te kiezen).

In mijn ervaring zijn er fundamenteel gesproken twee soorten mensen aan te wijzen: zij die een zucht naar macht hebben (ook al gaat dit ten koste van anderen) en zij die verlangen naar liefde en vriendschap (en daar op beslissende momenten voor kiezen). Maar bij de meeste mensen zijn deze twee neigingen allebei aanwezig (misschien is bovendien de eerste een geperverteerde, misgerichte uitingvorm van de tweede; misschien is dat echter weer te optimistisch gedacht).

<sup>64</sup> Al ligt de moeilijkheidsgraad daarvan (de praktische mogelijkheid) bij verschillende mensen verschillend. Er blijft sprake van zoets als "moral luck". Morele autonomie vooronderstelt immers zoals gezegd een bepaalde fundamentele geneigdheid tot moraliteit. Een geneigdheid die men meer of minder sterk meegekregen heeft. Bovendien is men afhankelijk van de gemeenschap, het toeval en de mate van rationaliteit die men bezit.

Chazan lijkt deze gegevenheid soms te bedoelen met haar 'sense of justice', een basisgevoel voor rechtvaardigheid. Tegelijkertijd stelt ze echter dat dit gevoel ontwikkeld moet worden door het doen van het morele. Dit is iets paradoxaals in haar theorie: ze benadrukt de reflexiviteit van morele waarden (moraliteit als een soort *zelfrealisering*), terwijl, gezien haar deugdenethische uitgangspunt, eigenlijk de nadruk zou moeten liggen op langere-termijn-waarden, op karakter/deugdzaamheid (die de constante basis vormen, als een soort meta-neiging onder neigingen, voor de keuze voor morele waarden, voor *significant actions*)<sup>65</sup>. Ze verklaart daardoor niet goed waarom iemand door middel van morele *significant actions* zichzelf als morele persoon zou creëren. Ze stelt dat morele eigenliefde, praktische rationaliteit, een natuurlijke neiging tot deugdzaamheid, een *sense of justice*, een inzicht in de "onpersoonlijke juistheid van morele oordelen", tot morele zelfcreatie leidt, zonder duidelijk te maken wat al deze dingen constitueert, waardoor ze ontstaan, waar ze vandaan komen (dus waardoor/-om morele ontwikkeling van de grond komt).

Dit probleem is evenwel gemakkelijk te ondervangen door de verschillende niveaus van karakter/identiteit beter te onderscheiden, door explicieter te zijn over de rol van karakter als gegevenheid bij morele ontwikkeling. Hierdoor zou Chazans morele existentialisme minder radicaal worden en daarmee adequater (want de morele zelfcreatie speelt op het niveau van reflexief karakter, niet van dat wat zichzelf creëert als morele persoon).

Ten derde geeft Chazan, zoals gezegd, geen duidelijke invulling aan 'moraliteit', 'deugdzaamheid' en 'rechtvaardigheid'. Dit heeft ermee te maken dat volgens haar het ethische geen inhoud heeft<sup>66</sup>. De ethische persoon moet zich volgens haar laten leiden door een rechtvaardig begrip van de werkelijkheid en van zichzelf en

---

<sup>65</sup> Tegen Rousseau, die moraliteit voorstelt als een soort getransformeerde terugkeer naar een oorspronkelijk staat van goedheid, betoogt ze bijvoorbeeld dat moraliteit moet worden ontwikkeld, geen terugkeer naar iets oorspronkelijks is. Tegelijkertijd stelt ze echter ook (p.4): 'a person's morality is *revealed* in the very enactment of her personal ideals' (mijn cursivering), en (p.9): 'This striving for nobility and goodness should be seen as an integral part of what it is to be human'. Heeft Chazan het hier zelf over iets wat we een "natuurlijke morele impuls", een "moreel instinct" zouden kunnen noemen?

Aristoteles noemt het streven naar deugdzaamheid als een essentieel deel van de menselijke natuur (alle natuurlijke dingen neigen naar de perfectionering van hun natuur, hetgeen bij de mens in essentie deugdzaamheid is). Maar hoe zit het dan met de menselijke keuze? Gary Watson stelt in 'On the primacy of Character' (in Flanagan, *Identity, Character, and Morality*): 'we care about being good human beings because or insofar as we are good human beings' (p.464). Misschien zijn sommige mensen "van nature" echter wel gewoon "moreel slecht". De morele persoon kiest voor moraliteit ondanks tegenovergestelde neigingen, ziet het morele perspectief als een "meta-standpunt" dat orde in de chaos van gevoelens schept.

<sup>66</sup> 'on my account, part of what it is to be an ethical subject is precisely that there will be no guarantees regarding action. Moreover, there is for an ethical subject no content that will determine action, since the ethical is not given by any content', 'from the fact that an individual is a good moral agent, no decision regarding action directly follows' (p.169).

de anderen daarin, maar wat dat precies inhoudt is niet vast te leggen: '*moral understanding is not to be located in any kind of content*' (p.158)<sup>67</sup>.

Mijns inziens moet men echter, zoals gezegd, 'moraliteit' definiëren als 'het (autonoom) rekening willen houden met (dan wel willen bevorderen van) andermans welzijn' (deze definitie is wel abstract, maar niet vaag; wat in concrete situaties de morele handelingsalternatieven zullen zijn, hangt af van de invulling van 'welzijn' van de personen waar je mee te maken hebt). Wat rechtvaardig is in bepaalde concrete situaties moet dan van dit basisprincipe worden afgeleid ('rechtvaardigheid' volgt uit het feit dat er meerdere subjecten zijn die welzijn kunnen ondervinden, waarbij ieders welzijn even zwaar telt; de rechtvaardige mens houdt rekening met de eigen en andermans belangen). "Moreel karakter" hebben is dan de fundamentele (reflexief/autonoom gevormde) dispositie bezitten van welwillendheid ten opzichte van andermans welzijn.

In zoverre kan men 'deugdzaamheid'/'moraliteit' wel een bepaalde objectieve inhoud geven (die bijvoorbeeld het niveau van sociale contingenties overstijgt, die "onpersoonlijk" genoemd kan worden). De eenheid in dit morele basisprincipe kan aan de basis staan van een pluraliteit aan (mogelijk incommensurabele) morele regels/principes op een meer gedifferentieerd niveau (van meer concrete situaties). De fundamentele deugd van het naar dat principe willen leven (van welwillendheid ten opzichte van andermans welzijn) kan de basis vormen voor een pluraliteit aan (meer concrete) deugden.

Weer: met betrekking tot moraliteit moet, op een meta-ethisch/metafysisch niveau, het subjectieve/affectieve/evaluatieve goed van het objectieve/cognitieve/descriptieve worden gescheiden. Als Chazan stelt dat bij de morele persoon het persoonlijke en onpersoonlijke samenvallen (doordat andermans belang ook als behorend tot het eigenbelang wordt begrepen, doordat er geen tegenstelling meer is tussen moraliteit en eigenbelang) en daarom vervolgens stelt dat 'moraliteit' geen objectieve inhoud kan worden gegeven, begaat zij een categoriefout (doordat ze geen goed onderscheid maakt tussen de tegenstelling 'subjectiviteit'-'objectiviteit' op verschillende niveaus, verwacht ze het descriptieve en evaluatieve van moraliteit). Ze trekt dan een stellingname omtrent iets inhoudelijk-ethisch ('bij de morele persoon moet het persoonlijke en het onpersoonlijke perspectief samenvallen') door naar het meta-ethische/metafysische vlak ('moraliteit heeft geen objectieve inhoud').

Moraliteit is wel iets wat "van binnenuit" moet komen, wat qua vorm (qua autonome waardering) subjectief is, maar niet qua inhoud (moraliteit heeft immers iets ten doel wat het subjectieve transcendeert, iets wat "onpersoonlijk"/"objectief" mag heten; bij mij: het rekening houden met andermans welzijn). Hierdoor kan op

---

<sup>67</sup> Tegelijkertijd stelt ze echter dat de deugdzame persoon het goede wil voor de ander, dat wil zeggen andermans deugdzaamheid, omdat die deugdzaamheid noodzakelijk is voor een goed leven, voor menselijke bloei, voor *Eudaimonia*. Hiermee lijkt ze toch 'moraliteit' een bepaalde ("objectief" te noemen) inhoud te geven (die niet zo veel van mijn eigen definitie van 'moraliteit' lijkt af te wijken).

een descriptief niveau gesproken worden van de onpersoonlijke geldigheid van morele oordelen (en van bijvoorbeeld morele cognitie, bij mij: kennis van hoe met andermans welzijn rekening gehouden kan worden), dat wil zeggen een geldigheid die gerelateerd is aan een bepaalde omschrijving van moraliteit en in die zin "onpersoonlijk" mag heten. Deze geldigheid blijft op een evaluatief niveau evenwel altijd subjectief<sup>68</sup>. De objectieve inhoud van 'moraliteit' kan vervolgens meer of minder "subjectief"/"objectief" zijn (zoals Chazan die termen gebruikt, wanneer zij stelt dat morele ontwikkeling een transformatie behelst in het begrip 'eigenbelang', moraliteit/andermans belang moet gaan behelzen).

Morele ontwikkeling is volgens Chazan de ontwikkeling van een moreel *sentiment*, van een "*sense of justice*" (zonder dit inhoud te geven, te zeggen wat dit precies behelst). Ze legt daarmee te veel nadruk op het affectieve/subjectieve aspect van moraliteit (zoals Hoffman dat doet) en vergeet het cognitieve/objectieve aspect (waar het bijvoorbeeld bij Kohlberg andersom is)<sup>69</sup>. Ze schetst morele ontwikkeling als de ontwikkeling van de autonome affirmatie van morele waarden, zonder die waarden een bepaalde invulling te willen geven. Hierdoor verliest ze de ontwikkeling van het cognitieve (die bij morele groei voorondersteld is) uit het oog (ze vergeet het gewaardeerde).

Vandaar dat er bij haar ook niet gesproken wordt over de mogelijke rationaliteit van moraliteit (een affirmatie van moraliteit op basis van een cognitief inzicht in de juistheid ervan). Ze ontkent de mogelijkheid van een (descriptief-)objectieve invulling van 'moraliteit' op basis van rationele overwegingen. In het volgende hoofdstuk zal ik betogen dat rationaliteit wel een fundament kan zijn voor een bepaalde objectieve invulling van 'moraliteit' (die als juist door het individu wordt beschouwd en die het *daardoor* evaluatief affirmeert, dat wil zeggen die in objectieve termen gedefinieerde moraliteit als de zijne ziet). Ik zal betogen dat moraliteit wel (ten dele) rationeel gemotiveerd *kan* zijn (hierin volg ik dus Kohlberg, hoewel mijn -niet-internalistische- uitwerking van dit punt verschilt van de zijne).

Aan de hand van deze kritiek wil ik nu schetsen hoe een algemene theorie over morele ontwikkeling er zou moeten uitzien, hoe een adequaat beeld ervan met

---

<sup>68</sup> Men kan immers, gezien een bepaalde definitie van 'moraliteit', "onpersoonlijk" stellen dat iets het morele alternatief is in een bepaalde situatie. Vervolgens is het de vraag of men het belangrijk vindt om dat ("objectief"-)morele te doen. Dit laatste is puur een "persoonlijke" (subjectieve) aangelegenheid. Op een descriptief niveau mag moraliteit (wat betreft een bepaalde invulling en een algemene uitdrukking daarvan) best "van buitenaf" (bijvoorbeeld vanuit de gemeenschap) komen. Deze moraliteit moet echter "van binnenuit" geaffirmeerd worden (als zijnde de moraliteit waar men naar wil leven).

<sup>69</sup> In haar spreken van een "*sense of justice*" lijken het cognitieve en affectieve in één gevat te worden (een symptoom van, foutief, internalisme?). Vervolgens heeft ze echter slechts oog voor het affectieve in haar afwijzen van 'morele kennis' (die afwijzing is op een evaluatief niveau juist, niet op een descriptief niveau).



behulp van waardevolle inzichten van Kohlberg, Hoffman en Chazan kan worden geconstrueerd.

In de eerste fasen van morele ontwikkeling is de gemeenschap de belangrijkste invloed. Deze invloed doet moreel-affectieve en -cognitieve ontwikkeling van de grond komen. Ze bevordert over het algemeen moreel-affectieve ontwikkeling doordat ze druk uitoefent (bijvoorbeeld in de vorm van disciplineren) om moreel te handelen en morele principes als belangrijk te gaan ervaren. Ze bevordert moreel-cognitieve ontwikkeling doordat ze aangeeft dat die principes überhaupt bestaan, wat ze zijn, wat er de uitdrukkingswijzen voor zijn en waarin de juistheid van moraliteit gelegen is/kan zijn (dit kunnen we morele opvoeding noemen).

Deze ontwikkeling moet culmineren in de autonome waardering van moraliteit, van het welzijn van anderen, op basis van een (rationeel) inzicht in de juistheid (affectief en cognitief begrepen) van moraliteit (dat wil zeggen een inzicht in het daadwerkelijke belang van andermans welzijn voor zichzelf). Deze autonome waardering is te omschrijven als een "verinnerlijking" van moraliteit. Wat de gemeenschap doet is het aanbieden van *mogelijke* morele waarden en de uitdrukkingswijzen daarvan. Het individu moet zelf deze mogelijke waarden als waarden voor zichzelf gaan beschouwen (waardoor het pas daadwerkelijk waarden voor dat individu worden). Deze keuze moet gemaakt worden nadat moraliteit als *een* mogelijkheid (naast andere mogelijkheden) in zicht is gekomen. De gemeenschap kan actualiserend werkzaam zijn bij deze keuze (bijvoorbeeld door haar mogelijkheid te tonen, het belang ervan te benadrukken), maar is er uiteindelijk niet constituerend voor (dat is slechts de individuele keuze voor moraliteit zelf).

Door de "verinnerlijking" van moraliteit wordt die moraliteit, die eerst "van buitenaf" wordt ingegeven, verbonden met de eigen identiteit. Door de autonome identificatie met morele waarden wordt moraliteit verankerd in die identiteit (en ontstaat pas werkelijk morele *identiteit*). Morele waarden die door de gemeenschap worden opgelegd (of dat nu is door disciplineren of door het duidelijk maken van de "onpersoonlijke, ideële geldigheid van moraliteit"), gaan "van binnenuit" motiveren, wordt niet meer ervaren als vreemde macht. Hierdoor wordt moraliteit een persoonlijke kwestie, gaat ze deel uitmaken van het eigen belang (omdat je *zelf* moreel wil zijn).

Deze ontwikkeling kan op een bepaald niveau omschreven worden als morele zelfcreatie. Deze creatie vooronderstelt evenwel dat wat creëert op basis van iets. Het is de autonome keuze voor "het goede in jezelf" op basis van "het goede in jezelf". Morele wording heeft haar meest basale oorsprong in karakter als gegevenheid, in "prealabel praktisch subjectief moreel zijn", in iets wat ik "de fundamentele goedheid van het individu" heb genoemd. Deze bepaalt in hoeverre men genegen zal zijn een sociale en/of rationele moraliteit (een moraliteit die als rationeel juist wordt gezien) als de zijne te affirmeren. Morele ontwikkeling is de bewustwording van zichzelf als iemand die ten diepste moreel wil zijn. Deze bewustwording is tegelijkertijd zelfbeschouwend en -als autonome keuze-zelfcreërend, epistemisch en existentieel.

## Hoofdstuk 14: Moraliteit en rationaliteit

### 14.1 Inleiding

De objectiviteit van moraliteit (de descriptieve invulling ervan), maakt mijns inziens een spreken van "de rationaliteit van moraliteit", van "redenen voor moraliteit" mogelijk. 'Rationaliteit' hierbij niet begrepen in de zin die Chazan eraan geeft, als het handelen op basis van waarden. Rationaliteit heeft, zoals ik de term gebruik, te maken met cognitie, met realisme, met inzicht in hoe de werkelijkheid in elkaar zit, met objectiviteit (in de epistemologische betekenis van het woord). Kennis van de werkelijkheid en van zichzelf en de ander daarin, de rationele verwerking van die kennis, kan een *reden* vormen om morele waarden te omarmen. Mijns inziens is de connectie tussen moraliteit en rationaliteit sterk: er zijn *goede*, dat wil zeggen *realistische*, redenen te geven om moreel te zijn. Een adequaat (realistisch, rationeel) inzicht in de metafysica van de werkelijkheid, kan een morele stellingname (mede) schragen.

Hiermee lijk ik Kohlberg te volgen, die stelt dat morele ontwikkeling moet uitmonden in een rationeel inzicht in de juistheid van het principe van rechtvaardigheid (een inzicht dat volgens hem automatisch leidt tot het autonome affirmeren van en willen handelen naar dat principe). Omdat mijn invulling van 'moraliteit' een andere is dan die van Kohlberg, zullen mijn redenen voor moraliteit evenwel andere zijn dan de zijne.

Ik zal twee redenen aanvoeren waarom men moreel zou moeten zijn. De eerste reden betreft de fundamentele gelijkheid van zichzelf en de ander, van *iedere* ander, als (kwetsbare en eindige) existentie die fundamenteel op zichzelf staat. De tweede betreft de absoluteitheid van het bewustzijn in het algemeen en van het bewustzijn van lijden en welzijn in het bijzonder. Inzicht in het feit dat de ander, net als jijzelf, een onherleidbaar individueel subject (van een/zijn werkelijkheid) is met een bewustzijn dat in twee opzichten absoluut kan worden genoemd, kan aanzetten tot het ontwikkelen van een basishouding van respect ten opzichte van de ander, ten opzichte van *iedere* ander. Deze redenen voor moraliteit hangen dus samen met kennis van de ander als onherleidbaar op zichzelf staand subject (als zichzelf) met een absoluut bewustzijn. Inzicht in de aard van de ander, inzicht in diens fundamentele gelijkheid en de absoluteitheid van zijn bewustzijn, kan bevorderlijk zijn voor morele ontwikkeling.

Moraliteit kan een gevolg zijn van een inzicht in de juistheid van morele waarden, gezien dit realisme (en een daarmee samenhangende objectiviteit). Soms lijkt niet-moraliteit een kwestie te zijn van een gebrek aan realiteitszin, aan rationaliteit. Soms heeft men de indruk dat mensen die niet naar morele waarden leven het gewoon niet goed hebben gezien, dat ze het niet snappen, dat ze niet goed inzien wat echt belangrijk is, wat een zinvol en vreugdevol leven met anderen is. De ethische persoon moet mijns inziens een rationele, redelijke, realistische persoon willen zijn, iemand die oog heeft voor de ander als zichzelf als op zichzelf

staande existentie (waarin het bewustzijn uiteindelijk alles is<sup>1</sup>). Bij mensen die anderen al dan niet opzettelijk kwetsen, lijkt het vaak alsof er sprake is van een cognitieve disfunctie, alsof die anderen voor hen niet echt bestaan (in hun gerichtheid op het eigen welzijn), alsof die anderen in hun ervaring niet echt gevoel hebben, niet echt levende mensen zijn, alsof ze niet echt tellen (hetgeen "onredelijk" genoemd kan worden). A- of immoraliteit kan een gebrek zijn aan onderscheidingsvermogen, een gebrek aan besef dat er moreel betere keuzes mogelijk zijn (gezien hoe de werkelijkheid in elkaar zit), dat men soms tekort schiet in hoe men met anderen omgaat.

Vandaar het belang van een adequaat inzicht in de werkelijkheid, waarin zich een pluraliteit van (zelf)bewuste subjecten bevindt, die ieder fundamenteel op zich staan, op zich een ("ondoorzichtig") "oog" van een werkelijkheid vormen. Ieder op zich vormt een werkelijkheid met de mogelijkheid van het (absolute) ondervinden van welzijn en van lijden, afhankelijk van de daden van anderen (precies dit zadelt ons op met ethische verantwoordelijkheid: dat er bewuste subjecten zijn wier welzijn van mijn handelen afhankelijk kan zijn). Adequaat (rationeel, realistisch) inzicht in de werkelijkheid betekent een besef van fundamentele situaties zoals ik die in deel IV beschreven heb. Meer begrip, meer kennis van de ander (door het zich openstellen voor en verplaatsen in die ander) als zichzelf, kan tot meer respect voor die ander leiden (indien dit nodig is).

Het identificeren met en (willen) handelen op basis van morele waarden die als (rationeel) juist worden ervaren, kan men de culminatie van morele éénwording noemen, de hoogste graad van morele autonomie en daarmee van moraliteit. Rationele moraliteit is de moraliteit waarvan gezegd kan worden dat die het meest "van binnenuit" komt. Het is, met Aristoteles, het bereiken van deugdzaamheid als een harmonie van gevoel en verstand (in mijn terminologie: een harmonie van het affectieve en het cognitieve, van het subjectieve en het objectieve, in het beschouwen van objectieve redenen voor moraliteit als subjectieve redenen, als redenen *voor mij*). Het is het bereiken van een gevoel/besef van belangrijkheid van moraliteit, van de ander, en een rationeel affirmeren van die belangrijkheid op basis van inzicht in de juistheid daarvan<sup>2</sup>.

Dit kan een kwestie zijn van het rationeel transcenderen van basale neigingen tot

<sup>1</sup> Ondanks dat, of juist doordat, het zuivere realisme samenvalt met een streng doorgevoerd solipsisme, zoals Wittgenstein in de *Tractatus* (5.64) opmerkt.

<sup>2</sup> Zoals gezien betoogt Nunner-Winkler dat er ook een historische ontwikkeling aan te wijzen valt van deontologische moraliteit (het opvolgen van concrete regels *vanwege* de regels) naar een meer consequentialistische moraliteit (het volgen van meer algemene principes, vanwege de consequenties van het handelen voor anderen). Dit ziet zij als een ontwikkeling naar meer autonomie en rationaliteit: naar een handelen op basis van principes omdat ze als juist worden gezien (heteronoom regelgeleid gedrag wordt steeds meer vervangen door autonoom, rationeel gefundeerd gedrag). De morele wil wordt steeds meer ingegeven door het individu zelf (wordt steeds meer gebaseerd op kritische rationaliteit) en steeds minder door autoratieve instanties (God, de leider, de traditie, de gemeenschap, "het geweten", etc.).

niet-moraliteit (van karakter als gegevenheid) of van het intersubjectieve/sociale (hierbij is wel een fundamentele neiging tot moraliteit, tot het willen doen van het moreel juiste, voorondersteld)<sup>3</sup>. Door rationaliteit is men in staat de gegevenheid van (de invloed) van het sociale en het karakter te transcenderen naar het doen van het (moreel) juiste<sup>4</sup>. Doorgaans is rationaliteit als factor bij morele ontwikkeling onderbelicht in sociale theorieën over die ontwikkeling (maar, zoals gezien, ook bij Chazan).

N.B. gezien mijn externalisme is de verbinding tussen 'moraliteit' en 'rationaliteit' niet intrinsiek, maar extrinsiek (hierin verschil ik van de kantiaanse doctrine). De rationele inzichten waarover ik gesproken heb, zijn te allen tijde te combineren met a- of immoraliteit, ze dwingen moraliteit niet noodzakelijk af (er zijn mijns inziens geen niet-morele redenen die bij rationele personen moraliteit zouden afdwingen).

Rationaliteit kan bevorderlijk zijn voor moraliteit, kan actualiserend werken (zoals de gemeenschap en empathie) bij mensen met een potentie voor moraliteit. Ze kan een werkzame factor zijn in de motivatie van mensen die de morele keuze zouden maken, als ze de fundamentele morele situatie maar zouden (h)erkennen, maar een juist inzicht in de natuur van het zelf en de ander zouden hebben (in zoverre kan morele ontwikkeling een kwestie zijn van cognitieve ontwikkeling, zoals Kohlberg betoogt).

Rationaliteit is echter niet noodzakelijk of voldoende voor moraliteit. Moraliteit moet niet omwille van rationaliteit nagestreefd worden, maar omwille van de ander, vanwege de wil om moreel te zijn. Rationaliteit is op zich gewoon evaluatief-neutraal. Moraliteit is rationeel voor morele mensen, omdat het overeenstemt met hun diepste gevoel van waarde (op dit punt verschil ik dus van mening met de internalist Kohlberg)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Een rationeel onderscheidingsvermogen is hier dus essentieel: welke neigingen en welke sociale mores leiden tot het morele, welke niet? Rationaliteit is dan procedureel voor moraliteit, niet substantieel. Anders gezegd: wat ethisch juist voor iemand is, wordt uiteindelijk bepaald door een waardering, dus door een gevoel; het verstand moet aangeven op welke wijze dit ethisch juiste verwezenlijkt kan worden.

<sup>4</sup> Hierbij opgemerkt dat rationaliteit vooral het cognitieve aspect van moraliteit (kennis van de ander, "kennis van het morele") behelst en dat er bij moraliteit ook sprake moet zijn van een affectief aspect (waardering van de ander, van moraliteit). Dit laatste is vooral een kwestie van karakter (als dat wat onze fundamentele waarden, die onze keuzes, onze reflexieve waarden, mede bepalen, behelst). Onze gevoelsmatige constitutie is echter moeilijk te veranderen, terwijl het denken meer flexibel is. Hierdoor is het makkelijker (autonoom) "verstandelijk" moreel te worden dan "gevoelsmatig" (als we vooronderstellen dat bij eenieder wel een fundamentele neiging tot moraliteit "aanwezig" is, naast minder morele neigingen, waar men "rationeel" voor kan kiezen na reflexie op zichzelf).

<sup>5</sup> Frankena in *Thinking about morality*: 'for certain kinds of persons it is rational to be moral', 'whether one should be moral or not depends on what kind of a person one is' (p.93). Von Hildebrand schrijft in *Ethik*: 'Gewiß ist Sittlichkeit die höchste Erfüllung der Vernünftigkeit, wenn wir Vernünftigkeit so fassen, daß die Forderung der Werte und der Gehorsam ihr gegenüber darin

Een reden voor moraliteit kan zowel zuiver cognitief zijn als evaluatief geladen, verbonden met (morele) waarden (de reden moet voor mij belangrijk zijn). *Evaluatieve* juistheid van morele oordelen bestaat pas bij de gratie van *evaluatieve* criteria hieromtrent die (autonome) subjecten zichzelf stellen (hetgeen bepaalde, fundamenteel subjectieve, waarderingen vooronderstelt), niet slechts bij de gratie van een rationeel inzicht in de descriptieve juistheid van die oordelen (gezien een bepaalde invulling van 'moraliteit'). Objectieve redenen voor moraliteit moeten tegelijkertijd subjectieve zijn, *mijn* redenen (na cognitie van de ander moet ik die ander als van waarde beschouwen). Er zijn vele redenen voor moraliteit te geven (net als voor a- of immoraliteit overigens), maar geen van alle zijn ze doorslaggevend. Uiteindelijk gaat het er om: wil ik of wil ik niet moreel zijn (gezien hoe de werkelijkheid in elkaar zit)? En de keuze voor moraliteit vooronderstelt iets wat ik "fundamentele goedheid" genoemd heb<sup>6</sup>.

Ondanks dit alles wil ik toch de intuïtie dat moraliteit in zekere zin (rationeel) juist genoemd kan worden een bepaalde (niet gededuceerde, maar meer associatieve) basis geven (in realisme). De rationele inzichten waar ik over zal spreken kunnen mijns inziens het geloof in de juistheid van moraliteit versterken.

Zoals gezegd vergeet Kohlberg, wanneer hij stelt dat morele ontwikkeling het ontwikkelen van een rationeel inzicht in de juistheid van het principe van rechtvaardigheid behelst, het affectieve aspect van moraliteit. Net als bij Hoffman is bij Chazan het cognitieve aspect onderbelicht. Bij de rationeel-morele persoon gaat het cognitieve en het affectieve echter hand in hand. Aan het eind van dit hoofdstuk wil ik een beeld daarvan schetsen. Daarbij zal ik spreken van "postmoderne rationaliteit".

#### **14.2 Fundamentele gelijkheid**

*There are many more resemblances between Hitler and Einstein or Brezhnev and Solzhenitsyn than there are differences. Using numbers, we might say that there is one-millionth part dissimilarity to nine hundred ninety-nine thousand nine hundred ninety-nine millionths parts similarity.*

Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*

---

inbegriffen sind. Niemals aber können wir den Begriff der Sittlichkeit von dem der Vernünftigkeit ableiten' (p.193).

<sup>6</sup> Blasi stelt ('Moral Identity: Its Role in Moral Functioning', in Kurtines, *Morality, moral behavior, and moral development*): 'Reasoning is powerless to affect the emotive core of the self' (p.137), 'Moral ideals are powerless if they are not rooted in a moral self', 'the ultimate source of goodness lies in good will, and good will is at the core of what a person is' (p.130), 'the self is, in its emotional substance, the centre of moral functioning' (p.136).

Een geloof in de juistheid van moraliteit kan mijns inziens voortkomen uit een besef dat de subjecten die men in zijn werkelijkheid tegenkomt op een fundamenteel niveau gelijk zijn aan zichzelf. De (h)erkenning van de ander als mijzelf en mijzelf als een ander (jezelf herkennen in de ander en vice versa, de ander als spiegel van jezelf) kan een reden voor morele keuzes zijn.

Deze fundamentele gelijkheid komt naar voren in de beschrijving van zichzelf en anderen als transcendentaal subject, als subject met bepaalde transcendentale vermogens en bijbehorende beperkingen, met de mogelijkheden van lijden en welzijn. Als menselijke existentie überhaupt begrepen, is de ander niet anders dan ikzelf (ook al zijn er veel inhoudelijke verschillen, verschillen in uitingsvormen van menselijke existentie, formeel gezien is eenieder gelijk; concrete verschillen, universele potenties)<sup>7</sup>. De inhoud van het menselijke bestaan is, haast per definitie, variabel, de vorm ervan is universeel. De rationeel-morele persoon moet mijns inziens de (metafysische) gelijkheid van zichzelf en de ander benadrukken, in plaats van de (kwalitatieve) andersheid (hij onderkent de gelijkheid in verscheidenheid van specifieke realiseringen van het mens-zijn), zonder minder fundamentele verschillen te ontkennen (in dat opzicht moet de ethische persoon de ander niet imperialistisch tot zichzelf herleiden).

Met andere woorden: de ethische persoon moet zichzelf (ook) als universele mens zien, als *Mensch ohne Eigenschaften*, als iemand die zijn contingente eigenschappen, zijn inhoudelijke verschillen met de ander niet als het meest wezenlijke ziet (op een fundamenteel, metafysisch niveau), maar meer als een oppervlakteverschijnsel (als ik in China was opgegroeid, had ik een Chinese identiteit gehad, maar was ik nog steeds een mens geweest, een mogelijk ethisch subject en object). De ethische persoon moet daarmee mogelijkheidszin bezitten (die samenhangt met een zekere zelfrelativering op het concrete niveau), beseffen dat hij ieder ander had kunnen zijn (omdat universele transcendentale structuren een ruimte aan universele mogelijkheden opspannen). Tegelijkertijd moet ook de ander "eigenlijk" geïnterpreteerd worden als existentie, mogelijkheid (en niet "oneigenlijk" als een soort object met bepaalde vastliggende eigenschappen). De ethische persoon bezit als zodanig echter wel de "eigenschap" van het ethisch (willen) zijn, van het ethisch positie kiezen<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Octavio Paz schrijft in *Posdata* (México D.F. 1994): 'La diversidad de caracteres, temperamentos, historias, civilizaciones, hace del hombre: los hombres; y el plural se resuelve, se disuelve, en un singular: yo, tú, él, desvanecidos apenas pronunciados' (p.11): 'de diversiteit van karakters, temperamenten, geschiedenissen, beschavingen, maakt van de mens: de mensen; en het meervoud vervluchtigt, lost op in een enkelvoud: ik, jij, hij, die, nauwelijks uitgesproken, verdwenen zijn' (eigen vertaling).

<sup>8</sup> Als het ware moet de ethische persoon bij het waarden van zijn handelings-alternatieven plaats nemen achter een *veil of ignorance* (Rawls), abstraheren van zijn eigen en van andermans concrete eigenschappen (waarbij slechts de meest fundamentele, algemene kenmerken van het mens-zijn overblijven, van belang zijn), waarbij hij echter wel het welzijn van zichzelf en de ander in het oog

Het besef van de fundamentele gelijkheid van mijzelf en de ander brengt de ander in abstracte zin nabij. Ook de vreemde is een menselijk subject zoals ik dat zelf ben, een mogelijk object van mijn morele handelen. Veel geweld ten opzichte van anderen heeft mijns inziens te maken met het aannemen van een te sterke identiteit tegenover het andere, een te sterk benadrukken van verschillen, waardoor de ander te ver van je afstaat, wordt buitengesloten (van de morele gemeenschap van mogelijke morele objecten)<sup>9</sup>. Door die afstand wordt het vaak onmogelijk je in die ander te verplaatsen, te zien dat hij een kwetsbare mens als jezelf, hetgeen gemakkelijk kan leiden tot geweld ten opzichte van die ander. Kwalijk is: 'dit is mijn groep, jij valt erbuiten (omdat je anders bent), dus ik hoef geen respect voor je te hebben'<sup>10</sup>.

Besef van fundamentele gelijkheid mondt "logisch" gezien uit in erkenning van fundamentele gelijkwaardigheid, omdat als het ene hetzelfde is als het andere, het "onlogisch" is te stellen dat het ene meer of minder waarde heeft dan het andere. Bijvoorbeeld andermans welzijn heeft evenveel gewicht als het mijne, omdat het in fundamenteel opzicht hetzelfde is. Als ik mijn eigen welzijn van belang acht, is het "logisch" te noemen ook andermans welzijn van belang te achten, om moreel met de ander om te gaan<sup>11</sup>. 'Logica' betekent hier dus zoiets als "consequent-zijn".

Mijn redenering is echter afhankelijk daarvan of men consequent wil zijn, of men consequent-zijn waardeert. Ik kan te allen tijde de ander als gelijke zien, maar toch, bijvoorbeeld in een bepaald opportunisme, als ongelijkwaardig, precies

---

blijft houden (niet andermans concrete eigenschappen zijn in verband met moraliteit van primair belang, maar zijn fundamentele "eigenschap" van de mogelijkheid van welzijn en lijden). Zoals gezegd: de ethische persoon moet zichzelf relativiseren (de eigen contingente eigenschappen) en tegelijkertijd bevestigen (als ethische persoon). Hij moet zijn handelingen kiezen op basis van het gegeven dat het welzijn van (excentrisch-)bewuste wezens van wezenlijk belang is. Ik moet als morele actor de handeling kiezen die het beste resultaat geeft voor bewuste wezens in het algemeen, voor wezens waarvoor welzijn iets kan betekenen.

<sup>9</sup> Taylor heeft het in *Sources of the self* over 'the common human tendency to define one's identity in opposition to some adversary or out group' (p.398).

<sup>10</sup> Vooral in christelijke verhalen komt dit punt naar voren: Jezus sluit zich niet af voor tollenaars en hoeren, maar (h)erkent in hen ten eerste de mens. Men denke ook aan de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan.

<sup>11</sup> Ricoeur parafraseert in *Soi-même comme un autre* Aristoteles: 'la propre existence de l'homme de bien est pour lui-même désirable; dès lors, c'est aussi l'existence de son ami qui est également désirable pour lui' (p.218). De reciprociteit die uit een besef van gelijkheid voortspuit, lijkt de kern te zijn van verschillende formuleringen van de ethische gouden regel. Mijn eigen formulering daarvan zou zijn: 'handel zodanig dat je met andermans welzijn rekening houdt, zoals jij wil dat met jouw welzijn rekening gehouden wordt'.

Dit moet echter niet reciprociteit zijn in de zin van iemand goed doen vanwege de verwachting er iets voor terug te krijgen (dan zou het immers geen moraliteit meer zijn). Je kan wel verlangen dat de ander aardig voor je is omdat jij aardig voor die ander bent, maar moraliteit is op zich iets anders (de fundamentele motivatie moet het welzijn van de ander ten doel hebben en houden). Vandaar dat ik het in dit opzicht eens ben met Bauman als hij in *Postmodern Ethics* Vetlesen aanhaalt, die schrijft over 'the utter inadequacy of ethics which links responsibility with reciprocity' (p.220).

omdat de ander numeriek van mij verschilt, omdat de ander wel fundamenteel *hetzelfde* is, maar niet *dezelfde*. Ook hier is de kloof tussen 'is' en 'ought' niet te dichten (anders dan door een zekere "logische welwillendheid"). Ook hier is stellingname omtrent waarde wezenlijk subjectief (metafysisch en mogelijk empirisch).

Fundamentele gelijkheid van mijzelf en de ander is verder gelegen in de kwetsbaarheid, de eindigheid, de beperktheid en de gebrekkigheid van het menselijk bestaan. Iedere mens is een *Sein-zum-Tode* en in dat licht lijkt het soms absurd dat (sterfelijke) mensen elkaar immoreel bejegenen (vanwege de mogelijkheid van een soort abstracte solidariteit: we zijn allemaal (maar) mensen). Besef van de eigen kwetsbaarheid voedt besef van andermans kwetsbaarheid (omdat hij fundamenteel gezien is als jijzelf) en daarmee mogelijk de wil moreel met de ander om te gaan<sup>12</sup>.

Daarnaast is er fundamentele gelijkheid gelegen in onze afhankelijkheid van toeval, van situaties, van hoe men zelf in elkaar zit en hoe de wereld is, van anderen (het *Dasein* als *Mit-sein*), etc. In één woord: in de menselijke "geworpenheid", in de bepaaldheid, niet alleen metafysisch, maar ook empirisch, van het menselijke zijn. Ik en de ander hebben onszelf, onze werkelijkheid en de problemen die uit die combinatie voortkomen (de werkelijkheid biedt vaak weerstand aan de mens om te zijn wie en wat hij wil zijn), niet zelf gekozen<sup>13</sup>. Geworpenheid is een universeel kenmerk van de menselijke existentie: wij zijn allen "geworpenen dezer aarde"<sup>14</sup>.

Morele deugden die door het besef van universele menselijke kwetsbaarheid en bepaaldheid kunnen worden gevoed, zijn menselijkheid (ten opzichte van jezelf en anderen), (liefdevol) begrip, geduld, mildheid, tolerantie, verdraagzaamheid (hoe anders de ander ook kan zijn)<sup>15</sup>, vergevingsgezindheid, mededogen, sympathie voor de mens als mens, zorg voor de zwakken (juist zij die het minder hebben getroffen dienen te worden beschermd en verzorgd), voor bijvoorbeeld de niet-

<sup>12</sup> De schrijver Paul Theroux: 'Friendship arises less from an admiring love of strength than a sense of gentleness, a suspicion of weakness. It is a compassionate intimacy, a powerful kindness, and a knowledge of imperfection' (*Sir Vidia's Shadow*, New York 1998, p.283).

<sup>13</sup> In de christelijke religie heeft men het over "genade" met betrekking tot gaven (van bepaalde vermogens, talenten, voordelen, etc.) die men moet koesteren in een zekere bescheidenheid ('tel uw zegeningen').

<sup>14</sup> Heidegger zelf zou het overigens niet zo hebben uitgedrukt. Hij trachtte, middels zijn 'existentiële', juist het schema individueel-universeel te doorbreken. Mijns inziens moeten existentialen echter, zoals ik in deel II stelde, als universele kenmerken van het menselijke zijn geïnterpreteerd worden.

<sup>15</sup> Een epistemologisch of, zo men wil, scepticistisch argument voor prudente tolerantie zou ook kunnen zijn dat we nooit helemaal precies weten wat goed is, wat de consequenties zullen zijn van onze daden (voor bijvoorbeeld anderen), hetgeen een reden kan zijn voor een zekere voorzichtigheid (met betrekking tot die anderen).



autonomen, de niet-rationelen<sup>16</sup>.

Daarbij echter opgemerkt dat de verbondenheid van zijn en waarde ook hier weer contingent is, niet noodzakelijk.

Daarnaast kan men stellen dat op een minder fundamenteel, meer inhoudelijk/empirisch, niveau mensen op elkaar lijken, hetzelfde zijn, in de zin dat alle mensen er in grote lijnen dezelfde fundamentele waarden op na houden: de waarde van het fysieke en psychische overleven, van veiligheid, van de afwezigheid van pijn/lijd, van respect, liefde en begrip van anderen, van het zichzelf kunnen zijn, van de eigen individualiteit en vrijheid, van eigenliefde, van kennis van de wereld, van ervaren (van bijvoorbeeld geluk, schoonheid), van betekenis, van een zinvol bestaan, van het eigen welzijn, van eten, drinken, slaap, sex, etc. (al zijn sommige van de hier genoemde waarden wellicht sterk cultureel bepaald, toch zijn er meer universele waarden aan te wijzen). Ieder doet wat hij doet, zoals je zelf doet wat je doet, ieder is uiteindelijk te begrijpen als je zijn waarden onderkent, en die waarden zijn over het algemeen te herleiden tot wat belangrijk is voor mensen als zodanig (vergelijk Freud: *Ich* en *Über-Ich* als voortspruitend uit *Es* en sociale interactie)<sup>17</sup>.

Besef van deze gelijkheid wat betreft basale menselijke strevingen kan tot begrip, tolerantie en moreel respect leiden (men zegt wel: 'iemand begrijpen is iemand vergeven'). Ook al is de ander voor jou onbegrijpelijk anders, toch is en blijft hij een mens die net als jij tracht dingen die hem belangrijk lijken te zijn te realiseren, welzijn te bereiken, een mens die als zodanig respect verdient.

Besef van fundamentele gelijkheden zoals ik die hierboven geschetst heb kan

---

<sup>16</sup> De ethiek die ik voorsta moet derhalve niet als rationele-autonomie-ethiek of gelijkwaardigheids-ethiek worden begrepen. De relatie tussen ethische subjecten hoeft niet symmetrisch te zijn (zoals in de zorgethiek onderkend wordt). Ook de niet-rationelen, niet-autonomen kunnen welzijn en lijden ondervinden (al is er geen sprake van een rationele component van het welzijn) en vormen derhalve mogelijke ethische objecten.

Verschillende ideologieën hebben wat dit betreft mijns inziens hun recht, omdat ze samenhangen met verschillende mogelijke menselijke "eigenschappen". De naastenliefde voor de zwakkere (in onszelf, te midden van ons) van de christelijke religie, in singuliere versie bij het socialisme en communisme. De wil tot individualiteit, vrijheid en eigen verantwoordelijkheid van het liberalisme en het kapitalisme.

<sup>17</sup> Verschillende mensen zijn over het algemeen verschillend omdat ze verschillende oplossingen hebben voor dezelfde fundamentele problemen, voor de spanning tussen de wil om te zijn en de weerstand die de werkelijkheid aan die wil biedt. Hierbij past de tekst van het openingsliedje van *Cheers*: 'You wanna go where people know, troubles are all the same', 'You wanna go where people know, people are all the same. You wanna go where everybody knows your name'. Sartre stelt zeer radicaal: 'Il y a universalité de tout projet en ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme', 'Il y a toujours une manière de comprendre l'idiot, l'enfant, le primitif ou l'étranger, pourvu qu'on ait les renseignements suffisant. En ce sens nous pouvons dire qu'il y a une universalité de l'homme' (*L'existentialisme est un humanisme*, p.61).

aanzetten tot het willen bereiken van een objectieve, onpartijdige moraliteit. Voor ieder is het eigen welzijn van belang en daarmee is ieder een mogelijk object van moraliteit. Ieders welzijn, zonder aanzien des persoons, is uiteindelijk van belang (voor de waarlijk morele persoon)<sup>18</sup>. Alleen rekening houden met mijn eigen welzijn (en met het welzijn van degenen die mij nabij zijn), is een te enge invulling van waarden, gezien hoe de werkelijkheid in elkaar zit, gezien het feit dat ik niet alleen op de wereld ben, maar slechts één van velen (fundamenteel gelijken).

Moraliteit heeft in die zin te maken met een gevoel van rechtvaardigheid (ieder heeft in principe evenveel recht op het bereiken van welzijn). Met Nagel: het ethische zelf moet een objectief zelf zijn, een zelf dat ieders perspectief verdisconteert, wanneer het beslissingen neemt (omdat het een universeel kenmerk van mensen is dat ze een metafysisch-individueel perspectief op de werkelijkheid hebben, dat over het algemeen ook kwalitatief bijzonder is). Morele ontwikkeling is daarmee te karakteriseren als een ontwikkeling naar grotere objectiviteit, naar grotere algemeenheid (naar een grotere groep mogelijke morele objecten, objecten van mogelijke morele waardering). Het is een veralgemeniseren van een basisgevoel voor de ander<sup>19</sup>.

Het morele hoofdprincipe wordt dan, gezien deze objectiviteit van moraliteit: 'handel zodanig dat je rekening houdt met andermans welzijn, met het welzijn van eenieder (wiens welzijn afhankelijk is van je daden)'. De fundamentele morele deugd wordt dan die van de wil om dit principe consequent (objectief), betrouw-

---

<sup>18</sup> In zoverre ben ik het ook niet eens met Bernard Williams dat moraliteit verbonden moet worden met een "personal view", dat het hemd nader dan de rok is en moet zijn (dat objectieve moraal te veeleisend zou zijn). Williams heeft op een metafysisch vlak gelijk (moraliteit is, metafysisch gezien, een *personal view*), maar wat betreft de inhoud van 'moraliteit' niet. Het gaat om het welzijn van ieder ander en daaruit volgt een zekere objectiviteit van moraliteit. Moraliteit is mijns inziens uiteindelijk geen kwestie van de ander wel willen doen (*slechts*) *vanwege* speciale relaties die men met hem heeft. Slechts "agent-neutral reasons" zijn bij moraliteit (in de vervolmaakte vorm) uiteindelijk van belang en niet "agent-relative reasons". Het spreken van *morele* "agent-relative reasons" is slechts eventueel adequaat door het feit dat ik zelf (als "eerste ander") ook een moreel object voor mijzelf moet zijn (en dat bepaalde relaties met specifieke anderen voor mijn eigen welzijn van belang zijn).

Ik verschil daarom ook van mening met Chazan, wanneer zij stelt dat morele omgang met de ander gebaseerd moet zijn op mijn eigen en andermans (wil tot) deugdzaamheid (moraliteit moet, fundamenteel gezien, omdat de ander een mens is). Wat betreft de invulling van 'moraliteit' sta ik dus dichter bij Kohlberg dan bij Chazan (al moet moraliteit omwille van moraliteit, niet omwille van het principe van rechtvaardigheid).

<sup>19</sup> Nagel spreekt in *The view from nowhere* over 'the objectivity of ethics' (p.138). 'I do not think it is utopian to look forward to the gradual development of a greater universality of moral respect, an internalization of moral objectivity' (p.187). 'I must recognize that objectively I am no more important than anyone else -my happiness and misery matter no more than anyone else's. And the part of me that recognizes this is central -no less a part of me than my personal perspective' (p.201). Zoals Plato in het *Symposium* Socrates laat zeggen, moeten we eerst van één mens houden en vervolgens van alle mensen, dat wil zeggen van de mens als zodanig (met algemene sterktes en zwaktes).

baar, integer, te volgen, die van welwillendheid ten opzichte van (ie)de(re) ander<sup>20</sup>. Door de objectieve/onpartijdige inhoud van moraliteit (in de ideale vorm) transcendeert ze het niveau van het soms niet-morele sociale (van parochiale gevoelens, van sociaal egocentrisme/egoïsme, van totalitarisme) door haar algemeenheid (het gaat om hoe te handelen in universeel optredende ontmoetingen met anderen). Het principe kan de leidraad vormen voor het doen van het objectief juiste, onafhankelijk van sociale contingenties, van historische gesitueerdheid, van "de moraal van de gemeenschap"<sup>21</sup>.

Maar ook al heeft moraliteit in ideale vorm een objectieve inhoud (een inhoud die men "onpartijdig", "onpersoonlijk", kan noemen), er blijft een onherleidbare subjectiviteit bestaan (met betrekking tot haar vorm, met betrekking tot de waardering van "objectieve moraliteit" door het individuele subject)<sup>22</sup>. Zoals Nagel betoogt in *The view from nowhere* is volledige objectiviteit geen haalbare kaart, altijd blijft er een onherleidbaar subjectieve component aanwezig in het morele (objectieve) zelf<sup>23</sup>. De objectiviteit, de zelfrelativering, het oog hebben voor andermans "projecten", het transcenderen van het subjectieve, egocentrische zelf naar een ruimer, objectiever zelf, mag niet leiden tot twijfel aan het eigen zijn als moreel subject (dat moreel met iedere ander om wil gaan).

### **14.3 De absoluteitheid van het bewustzijn**

Moraliteit kan samenhangen met een besef van gelijkheid, maar daarnaast met een besef van de absoluteitheid van het bewustzijn (van mijzelf *en* de anderen) in twee opzichten.

Ten eerste is het bewustzijn in het algemeen absoluut in de zin dat, gezien het epistemologisch idealisme van bijvoorbeeld Descartes en Husserl, bewustzijn uiteindelijk alles is (wij kunnen niet buiten het individuele bewustzijn geraken, alles wat ons uiteindelijk gegeven is, is het *bewustzijn* van, zo menen wij, de objectieve werkelijkheid). Deze absoluteitheid is een voorbeeld van een fundamentele gelijkheid van mijzelf en de ander (andermans bewustzijn is net zo

<sup>20</sup> In eerste instantie doel ik daarbij op mensen, maar ook dieren kunnen een moreel object vormen bij de gratie van hun vermogen welzijn en lijden te ondervinden. Ethisch lijkt me echter niet te zijn je hond beter te behandelen dan je medemens.

<sup>21</sup> Bijvoorbeeld Plato en Aristoteles kan men verwijten dat zij de slavernij van hun tijd goedkeurden, omdat ze daarmee inconsequent waren, voorbij gingen aan het realistische principe van fundamentele gelijkheid (al is het in onze tijd makkelijker om tegen slavernij te zijn dan in hun tijd).

<sup>22</sup> Net zoals Kants rationele moraliteit individueel en universeel tegelijk is.

<sup>23</sup> Al bedoelt Nagel dat iets anders dan ikzelf, gaat het bij hem meer om de inhoud van moraliteit dan om de vorm (die wezenlijk *subjectief* is, al kan de *inhoud* ervan objectief zijn in de zin die Nagel daaraan geeft: als geabstraheerd van het persoonlijke perspectief, als de perspectieven van allen incorporerend). Hierbij opgemerkt dat moraliteit soms, in conflictsituaties, een kwestie is van het afwegen van de belangen van zichzelf en (alle) anderen (moraliteit is vaak een kwestie van jezelf en anderen laten zijn in de werkelijkheid, van het zoeken naar een juiste verhouding in de ruimte die men zichzelf en anderen daarin gunt).

absoluut als het mijne): de ander is op zich staande existentie, bergt een transcendentiaal subject "in zich", net als ik. De existentie is absoluut, net als het einde ervan, de dood (met mij sterft de/mijn werkelijkheid, definitief<sup>24</sup>). Wij beseffen over het algemeen te weinig dat ieder het absolute centrum van een werkelijkheid is (dat voor ieder de dag vierentwintig uur duurt, dat ieder zijn leven te leiden heeft)<sup>25</sup>. Het is maar weinigen gegeven (in mijn ervaring) echt *persoonlijk* met anderen om te gaan, om de ander daadwerkelijk te zien als een levende persoon. De waarlijk ethische ontmoeting is die tussen twee mensen die elkaars zelfstandige existentie erkennen en daarin het juiste (trachten te) doen<sup>26</sup>.

Ieder menselijk bestaan vertegenwoordigt een onherleidbaar op-zich-zijn, een metafysische monade (om met Leibniz te spreken), met zijn eigen fundamentele recht te bestaan<sup>27</sup>. Het individuele subject is het "centrum van rechten", omdat het onherleidbaar op zich staat (en dit is een universeel kenmerk van ieder individu). De ander moet in zijn metafysische uniciteit/individualiteit begrepen worden (en bijvoorbeeld niet slechts als inwisselbaar sociaal object<sup>28</sup>). Metafysische uniciteit is een universeel kenmerk van het menselijk bestaan: ieder is in fundamenteel opzicht bijzonder, al hoeft dat niet per se inhoudelijk zo te zijn.

In verband met moraliteit is, denk ik, een besef belangrijk van de ondoorzichtigheid, de onbegrijpelijkheid, misschien zelfs de absurditeit, van het menselijke bestaan (het wonder dat het is en kan zijn), van het onherleidbaar (metafysisch-)subjectieve van ieders existentie (dat het bewustzijn is en kan zijn in dit immense heelal, is ongelooflijk, geeft soms de indruk dat er iets niet klopt). Ieder bewust subject bestaat bij de gratie van iets waar het concept van het transcendentale subject ("de transcendentie in de immanentie") naar verwijst.

Dit iets kunnen we het "heilige" of "mystieke" van het menselijke bestaan noemen (indien we een religieuze uitdrukking willen geven aan een onbegrijpelijke dimensie van het bestaan). Het is iets waardoor het menselijke bestaan het niveau van het materiële, van fysische objecten overstijgt. Respect voor anderen kan geïnterpreteerd worden als respect voor deze heilige, mystieke of (ten opzichte van het empirische) transcendente oorsprong van de werkelijkheid "in" de ander en

<sup>24</sup> Vandaar misschien de uitspraak uit de Thora, aangehaald in de film *Schindler's list*, dat wie één mens redt, de hele wereld redt.

<sup>25</sup> Tegelijkertijd is ieders bewustzijn in andere zin relatief te noemen, relatief ten opzichte van het andere bewustzijn (dat ook is). Ik ben slechts één van velen.

<sup>26</sup> De absoluteheid van het bewustzijn is de absoluteheid van het nu: dat wat er nu (voor mij) is, is alles wat er is, er is niets anders (verleden en toekomst *zijn* niet, zouden we kunnen zeggen, het zijn puur begrippen, verwijzen niet naar iets concreets; zoals herinneringen en verwachtingen pure gedachten zijn, die *nu* geen reëel object hebben, slechts een "geestelijk object").

<sup>27</sup> Ricoeur heeft het in *Soi-même comme un autre* over 'le caractère irremplaçable de notre propre vie' (p.226).

<sup>28</sup> Soms raakt in sociale processen het op zichzelf staande individu uit zicht (hetgeen onrealistisch genoemd kan worden). Moraliteit is dan het rationeel (realistisch) transcenderen van de mores van de gemeenschap.

zichzelf, voor dit niet-volledig-conceptualiseerbare "iets" (wat Sartre een "niets" noemt dat het "iets" mogelijk maakt). Door deze transcendentale oorsprong kunnen er eerst betekenissen, waarden, gevoelens van welzijn en lijden, etc. zijn (daarmee is het transcendentale het meest wezenlijke dat ons gegeven is, maar iets wat we tegelijkertijd uiteindelijk niet volledig kunnen doorgronden)<sup>29</sup>.

Ten tweede is bewustzijn van gevoelens, in het bijzonder van welzijn en lijden, in zekere (meer inhoudelijke) zin "absoluut" te noemen. Gevoelens hebben de suggestie van noodzaak en absoluteheid (een oorzaak van -onjuist- waardenobjectivisme?). Gevoelens pretenderen soms alles te zijn (terwijl ze in wezen contingent en relatief zijn: het zijn "maar" gevoelens, waarvan Sartre bovendien stelde dat je ze in zekere zin zelf kiest).

Dit geldt in het bijzonder voor lijden en welzijn: lijden is voor iedereen (masochisten niet meegerekend) absoluut onprettig (lijden is daarmee een soort "anti-waarde"), welzijn absoluut iets wat wordt nagestreefd<sup>30</sup>. Als er iets überhaupt belangrijk is (in het licht van de altijd aanwezige theoretische mogelijkheid van nihilisme), is het welzijn, het voorkomen van lijden (alles, alle waarde, valt te relativiseren, maar misschien geldt dat bijvoorbeeld praktisch gezien niet voor het lijden op het moment dat er geleden wordt). Welzijn lijkt inherent te betekenen dat je het wil, dat het nastrevenswaardig is (al is het theoretisch gezien niet zo dat het per se waarde heeft, omdat waarde contingent is; het gaat hier om "over het algemeen"). Lijden is iets wat je normaalgesproken wilt vermijden (al heeft bijvoorbeeld de christelijke religie het over de zinvolheid van het lijden). Als er iets "onvoorwaardelijk goed" mag heten, moet het welzijn zijn. Men vergelijkte Aristoteles' karakterisering van *Eudaimonia* als intrinsiek doel.

In dit licht is het rationeel te noemen moreel te zijn (omdat andermans gevoel net zo absoluut is als het eigen). De universaliteit van ethiek is gelegen in de universaliteit van haar object: andermans welzijn, dat een universele mogelijkheid is (al

<sup>29</sup> Als oorsprong van alle waarde en betekenis is de existentie een "transcendentale waarde" te noemen (een "voorwaardelijke waarde"). Als iets voor mij van waarde is, is mijn existentie überhaupt, als mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van die waarde en het gewaardeerde voor mij, voor mij van waarde. Als mijn existentie niet van waarde voor mij is, is niets van waarde voor mij (want mijn waarde-bewustzijn behoort tot die existentie).

<sup>30</sup> Welzijn is uiteindelijk op zich (metafysisch) te karakteriseren als een individuele bewustzijns-toestand, als een (metafysisch-)subjectief gevoel (waarvoor bij mensen een universele potentie "aanwezig" is). De oorzaken van welzijn kunnen evenwel meer objectief zijn, te maken hebben met (kennis van) objectieve standen van zaken. Vandaar dat informatie belangrijk is voor echt welzijn en dat gebrek daaraan een reden kan vormen van paternalisme. Soms weten anderen beter wat goed voor mij is dan ikzelf (en zou ik dat erkennen als ik maar wist). Soms is er meer goed leven mogelijk dan wij beseffen (in onze wil tot tevredenheid). Ongebreideld hedonisme is daarom niet de juiste weg (welzijn moet een bepaalde objectieve kwaliteit bezitten). Ieder moet echter uiteindelijk het recht hebben om op zijn eigen manier welzijn na te streven (hieruit volgt de juistheid van een waardenpluralisme op een concreet niveau, een pluralisme met een universele component op een abstract niveau: ieder streeft zijn welzijn na, maar ieder mogelijk op zijn eigen manier).

verschilt per cultuur, per persoon, wat het is dat de individuele bewustzijnstoestand die welzijn is veroorzaakt, omdat verschillende mensen over het algemeen verschillende invullingen van 'welzijn' hebben). Empathie is hierbij van ethisch belang: het aanvoelen van andermans absolute gevoel van lijden en welzijn, kan tot morele omgang met die ander aanzetten. Moraliteit moet nagestreefd worden, omdat de ander is als jijzelf: een subject met een absoluut bewustzijn, met de mogelijkheid welzijn en lijden te ondervinden.

Moraliteit moet samengaan met het hebben van een adequate interpretatie (in algemene termen) van zichzelf en van de ander als absolute existentie, als dat wat ik en de ander fundamenteel gezien zijn (subjecten die kunnen lijden, zich goed kunnen voelen). De ethische persoon moet dat waarin hij verschilt van anderen weten te transcenderen in een besef van een algemeenheid in het menselijke zijn. Een interpretatie die de fundamentele gelijkheid en de fundamentele andersheid van de ander als bewust subject in zich draagt. Dit is een soort abstracte identificatie met de ander, waardoor ik mezelf kwets als ik de ander kwets (immoraliteit zou men daarmee overdrachtelijk een vorm van zelfhaat kunnen noemen). Als mijn eigen welzijn van waarde voor mij is, en als andermans welzijn van waarde voor hem is -hetgeen haast per definitie zo is-, is het "consequent" te noemen (alhoewel niet in strikt logische zin) andermans welzijn als voor mij van waarde te zien. Egocentrisme en egoïsme zijn in die zin "inconsequent" te noemen.

De ethische persoon beseft dat voor de ander, net als voor hemzelf, het bewustzijn uiteindelijk alles is, dat het lijden en het welzijn in die zin absoluut zijn<sup>31</sup>. Hij begrijpt tevens dat de ander net als hij een centrum van de (zijn) werkelijkheid is, een onherleidbaar perspectief op de wereld in zich bergt, dat de ander niet samenvalt met zijn objectivering van die ander, maar wezenlijk existentie op zich is (net als hijzelf). Met Heidegger is dit een eigenlijk verstaan van de ander (en van zichzelf) te noemen (als existentie, als mogelijkheid tot zijn). En omdat de existentie van de ander op zich staat en de ander nooit kan samenvallen met mijn objectivering van hem, moet ik die ander (wil het mij om *zijn* welzijn in zijn metafysische eigenheid gaan), met Kant, (ook) als doel op zich zien, en niet (slechts) als middel in mijn eigen project (als factor in mijn eigen welzijn) beschouwen. Het gaat de morele persoon om het welzijn van de bewuste ander *in zijn eigenheid*<sup>32</sup>. De

<sup>31</sup> Misschien is dat wat Bauman bedoelt, wanneer hij in *Postmodern Ethics* stelt dat de ontmoeting met de concrete, behoeftige ander de morele impuls veroorzaakt. Het besef dat de ander echt (een bewuste ander) *is*, een wereld van gevoel op zich, kan aanzetten tot ethisch inzicht (dat de ander echt belangrijk is om wat hij is) en respect. Misschien kunnen we in dat verband met Plato stellen dat het goede kennen automatisch aanzet tot het willen doen van het goede (al is dit theoretisch gezien niet noodzakelijk zo).

<sup>32</sup> In tegenstelling tot wat het utilisme beweert, zijn individuen, door hun onherleidbare subjectiviteit, niet inwisselbaar (daarom is slavernij van een minderheid niet te rechtvaardigen door te verwijzen naar het welzijn van de meerderheid). In zoverre denk ik dat liberale en egalitaristische principes de kern van een adequate moraal zouden moeten uitmaken (omdat ieder, als excentrisch bewustzijn, fundamenteel gelijk is, omdat ieder individu wil zijn, in vrijheid). Een liberale en egalitaristische

morele persoon heeft oog voor ieders (metafysische/numerieke, niet primair kwalitatieve) bijzonderheid (ieder heeft één leven en één dood).

#### **14.4 Postmoderne rationaliteit**

In het voorgaande heb ik morele ontwikkeling geschetst als een morele éénwording, een steeds meer samenvallen met morele waarden. Ik heb rationele moraliteit, een kiezen voor morele waarden omdat ze als juist worden ervaren, als de culminatie van morele éénwording, van morele autonomie en daarmee van moraliteit voorgesteld. Deze autonome moraliteit kan verder beschreven worden als een harmonie van gevoel en verstand: een willen handelen op basis van een gevoel van waarde dat als juist wordt beschouwd. De juistheid of rationaliteit van moraliteit, heb ik gesteld, hangt samen met een realisme met betrekking tot de werkelijkheid. Deze werkelijkheid is er één van een pluraliteit aan eindige, kwetsbare en grotendeels bepaalde subjecten, subjecten met een beperkte autonomie, subjecten die bijvoorbeeld wat betreft hun welzijn in hoge mate afhankelijk zijn van anderen.

In het nu volgende wil ik een schets geven van een zogenaamde "postmoderne rationaliteit", dat wil zeggen een rationaliteit die dit realisme als leidraad neemt, die oog heeft voor haar eigen beperktheid en eindigheid, voor haar eigen afhankelijkheid van de alteriteit. Een rationaliteit die verder aandacht heeft voor het gevoel en het mystieke, die niet uitgaat van te strikte dichotomieën tussen verstand, gevoel en mystiek, omdat ze tezamen de werkelijkheid uitmaken<sup>33</sup>. Een rationaliteit die daardoor past bij de morele persoon zoals ik hem in dit proefschrift beschreven heb.

Met "postmoderne rationaliteit" doel ik op een geradicaliseerde rationaliteit die zich (ook) op zichzelf richt en weet heeft van haar eigen beperktheid, van haar beperkte reikwijdte. Ze duidt op een radicaal waarheidszoeken, een radicaal realisme, een zich radicaal openstellen voor hoe de werkelijkheid en zijzelf daarin is (de waarheidszoekende onderzoekt namelijk ook zichzelf als waarheidszoekende; de kritische filosofie mondt noodzakelijk uit in het postmodernisme, zoals ik

---

ethiek (waarbij de naastenliefde, concreet of meer abstract, niet wordt vergeten, waardoor het pas echt een ethiek wordt) past mijns inziens het best bij de metafysica van het op zichzelf staande individu. Wat dit betreft denk ik dat de universele rechten van de mens een eind in de goede richting komen: het gaat om het welzijn van iedereen in zijn eigenheid (waarbij zowel negatieve als positieve vrijheid belangrijk is, liberalisme en sociaal-democratie in een uitgebalanceerd evenwicht zouden moeten bestaan).

<sup>33</sup> Een te sterk onderscheid tussen deze drie, maar tegelijkertijd ook de ontkenning ze betekenisvol te kunnen onderscheiden (als extremen van een continu spectrum), leidt mijns inziens tot een gebrek aan waarheid.

haar zou willen zien<sup>34</sup>).

De beperktheid van rationaliteit en kennis betreft ten eerste het "uitwendige", het object van reflexie en kennis. Dit object, de werkelijkheid, valt nooit volledig te kennen (het "*Ding an sich*" van de werkelijkheid bijvoorbeeld, is per definitie niet te kennen). De theoretische alternatieven voor het beeld van een beperkte rationaliteit, "we weten alles" of "we weten niets", zijn immers absurd. Rationaliteit verwijst daarmee naar haar eigen beperktheid<sup>35</sup>.

Deze beperktheid betreft ten tweede het "inwendige", de eigen subjectieve dimensies. Kennis en rationaliteit zijn gefundeerd op bepaalde (ten dele normatieve) vooronderstellingen, uitgangspunten, postulaten (die verder niet rationeel te funderen zijn). Een verklaring behelst altijd een verwijzing naar iets wat verder niet te verklaren valt. Ze zijn verder mogelijk door bepaalde transcendentale vermogens. Deze transcendentale vermogens, heb ik in deel II betoogd, zijn uiteindelijk ondoorzichtig. Ze zijn, door hun uiteindelijke onverklaarbaarheid en onbegrijpelijkheid, "mystiek" te noemen (omdat het mystieke te definiëren is als dat wat niet rationeel te begrijpen, niet volledig te conceptualiseren valt).

Ook hier verwijst rationaliteit (de transcendentale reflexie) dus naar mysticiteit (naar haar eigen mystieke fundamenteën), naar haar eigen grenzen, naar iets wat "erbuiten" ligt (in zoverre moet postmoderne rationaliteit, zoals ik haar zou willen zien, ook transcendentale filosofie behelzen). Wij hebben zekerheden, maar deze zijn altijd relatief aan het ken- en denk-apparaat. Het begrip stuit noodzakelijk op een eindpunt van begrip (omdat wij nooit volledig zullen kunnen begrijpen wat we uiteindelijk, als mensen, als bewuste, mogelijk rationele, subjecten, precies zijn, hoe het mogelijk is dat we zijn). Rationaliteit kan daarmee niet losgekoppeld worden van mysticiteit<sup>36</sup>.

Postmoderne rationaliteit moet oog hebben voor haar eigen beperktheid, bepaaldheid en geworpenheid (voor haar niet-rationele fundamenteën). Ook rationaliteit "start" ergens ("ontwerpt zich vanuit de geworpenheid"). Postmoderne rationaliteit is daarmee te omschrijven als een niet-naïeve rationaliteit, een

<sup>34</sup> György Konrad schrijft in *De oude brug* (Amsterdam 1997): 'De tijd verstrijkt, en naarmate ik ouder word, vloeien het homogene modernisme en het daaropvolgende heterogene postmodernisme steeds ineen' (p.218).

<sup>35</sup> N.B. hiermee volg ik dus niet Kants these over de absolute zekerheden die het verstand kan bereiken door zich terug te trekken in de noumenale werkelijkheid.

<sup>36</sup> Over het mystieke kunnen we *wetenschappelijk* niet anders praten dan als *mogelijkheden*, waarbij over de *realisering* ervan niets wetenschappelijks gezegd kan worden (ook atheïsme is daardoor een niet-wetenschappelijk geloof). Hierbij opgemerkt dat het radicale andere voor ons in concrete zin niet bestaat. We kunnen de absolute transcendentie niet anders denken dan als een abstract begrip (want als we het concreet zouden kunnen maken, zou het niet absoluut anders meer zijn). Het absolute niets valt niet concreet te denken. We kunnen er niet anders over denken dan metaforisch, dan als een abstract "buiten". "We kunnen niet alles weten" vooronderstelt dit "buiten". "De beperktheid van kennis" is in die zin dan ook een abstractie.



rationaliteit die niet hoogmoedig van het postulaat van de eigen onfeilbaarheid, van het naïeve moderne vooruitgangsgeloof, uitgaat. Ze is een bescheiden, zichzelf bewuste rationaliteit (bewust van de beperktheid van het menselijk denk- en kenvermogen) zonder totaliserende neigingen (die zich bijvoorbeeld niet verliest in de schijnzekerheden van scepticisme of dogmatiek). De deugden die hierbij horen zijn die van zelfrelativering, een zelfkritische houding (rationaliteit/realisme met betrekking tot rationaliteit), een zekere onpartijdigheid met betrekking tot zichzelf, eerlijkheid over zichzelf, over de eigen gebrekkigheid (hetgeen een bepaalde moed vereist)<sup>37</sup>.

Tegelijkertijd moet postmoderne rationaliteit niet het zicht op het ideaal, op het verlangen naar waarheid, verliezen. Ze moet weten dat ze niet alles is, maar ook niet niks. Ze moet weten dat ze veel vermag (het rationele vermogen is mijns inziens ons meest krachtige instrument om tot waarheid te komen), maar dat met vermogens onlosmakelijk beperkingen verbonden zijn. Ze moet een realistisch idealisme of een idealistisch realisme zijn: een rationaliteit die noch het ideaal, noch de realiteit uit het oog verliest, die een gulden middenweg bewandelt tussen te hooggespannen idealisme/perfectionisme (dat blokkerend kan werken) en scepticisme/nihilisme (dat vaak voortkomt uit de ontnuchtering, de ontluistering na te hoge verwachtingen; bijvoorbeeld cynisme is vaak een gefrustreerd idealisme<sup>38</sup>). Ze weet bijvoorbeeld wel dat waarden subjectief en altijd te relativiseren vallen, maar tegelijkertijd dat ze voor haarzelf in zekere zin absoluut zijn (omdat het *haar* waarden zijn).

Men moet weten van waaruit men vertrekt en waar men naartoe kan (rekening houdend met een soms weerbarstige werkelijkheid). Postmoderne rationaliteit moet zich verzoenen met de gebrekkige, visceuze werkelijkheid (in een zekere wijsheid)<sup>39</sup>. Veel postmoderne filosofen zijn wat dit betreft mijns inziens niet realistisch en/of idealistisch genoeg (ze lijken te kiezen voor destructie, voor ressentiment, voor een soort "rationele zelfhaat", omdat het ideaal slechts ten dele gerealiseerd kan worden en ze de teleurstelling daarover niet kunnen verkroppen<sup>40</sup>).

Practisch gezien zijn er ook dingen die rationaliteit beperken, die haar autonomie onvolledig maken. Soms kan het gevoel zo sterk zijn dat het een obstructie vormt voor de realisering van rationaliteit, voor het inzien van wat juist is of voor het doen van wat men weet dat juist is. Men moet beseffen dat men niet slechts autonome rationaliteit is, maar ook gevoel, lichamelijke, vitaliteit, mechanica,

<sup>37</sup> Al zei de Spaanse filosoof Ortega y Gasset eens dat hij nog nooit een eerlijke mens was tegengekomen. Hij vertelde daar overigens niet bij of hijzelf wel een eerlijk mens was.

<sup>38</sup> "In every dream home a heartache". Men moet ruimte buiten zijn dromen houden voor realisme. Dromen worden in de realiteit gerealiseerd (moeten daarin gerealiseerd worden), niet ergens anders.

<sup>39</sup> 'Alle dingen zijn onuitsprekelijk vermoeiend', Prediker 1:8.

<sup>40</sup> Nietzsche: de zelfverachter die zichzelf altijd nog als verachter acht.

psychologie, iets wat (ten dele?) door onbewuste processen wordt bepaald (rationaliteit is wellicht uiteindelijk in lichamelijkheid gefundeerd<sup>41</sup>). De motivatie om rationeel te zijn is ook ten dele ondoorzichtig voor rationaliteit zelf, "niet-rationeel" te noemen. Postmoderne rationaliteit moet daarmee oog hebben voor haar eigen mogelijke heteronomie (van een mogelijke irrationaliteit, ondanks de wil tot rationaliteit), voor mogelijke wilswakte (onder invloed van bijvoorbeeld gevoelens van angst).

Hierbij bovendien opgemerkt dat gevoel en verstand niet een strikte dichotomie van elkaar uitsluitende alternatieven vormen (zoals bijvoorbeeld Kant meende), maar veeleer extremen op een continu spectrum aanduiden. Men heeft het tegenwoordig over de rationaliteit van gevoel (gevoel dat kan samenhangen met rationele inzichten in de werkelijkheid) en over de gevoelscomponent van rationaliteit (de wens die de vader van de gedachte is; rationaliteit kan een bron hebben in een gevoel, een gevoel van waarde van rationaliteit). Rationaliteit (en cognitie) is, als bewustzijn, ook een soort gevoel te noemen (al heeft zij per definitie een object en gevoel soms niet). Het gevoel is niet het volledig andere voor de rede; hun verhouding is meer dialectisch.

In het algemeen kan men stellen dat primair het gevoel het handelen bepaalt en niet zozeer het verstand<sup>42</sup>. Het gevoel loopt vaak enige jaren achter bij het verstand, gevoelsmatig kan men een kind zijn, terwijl men tegelijkertijd verstandelijk zeer volwassen, wijs, kan zijn (zeer goed kan weten wat het goede is). Het kost vaak zeer veel tijd en moeite de eigen gevoelsmatige constitutie enigszins te veranderen (en zo het eigen doen en laten). Vandaar dat ik zou willen pleiten voor postmoderne rationaliteit als een "emotionele" of "gevoelsmatige rationaliteit", een rationaliteit met oog voor (de kracht van) emoties, die geen gevoelloze rationaliteit is, maar een gevoelsmatig denken.

In verband met moraliteit is dit alles van belang, omdat daarin het affectieve (de waardering van andermans welzijn) en het rationele/cognitieve (kennis van en realisme ten opzichte van de ander) verbonden moeten worden (kennis van de ander als levende mens kan bijvoorbeeld gevoel voor die ander schragen)<sup>43</sup>. Morele rationaliteit (rationeel inzicht in de juistheid van moraliteit) is een "emotionele rationaliteit", een rationaliteit met een emotionele component (wijsheid heeft

<sup>41</sup> Al transcenderen haar "producten" dat niveau door hun abstracte en ontijdelijke karakter. Wat dit betreft moeten we dus genese van gelding van ideeën onderscheiden.

<sup>42</sup> Dit is te verbinden met hetgeen ik in deel III betoogd heb: autonomie verwijst noodzakelijk naar fundamentele waarden, naar een motivationele basis, naar een gevoelsmatige constitutie.

<sup>43</sup> Aristoteles heeft het, zoals gezien, over de deugd als een harmonie van gevoel en verstand, over de *phronèsis* als een *practisch* oordeelsvermogen. Van der Ven varieert in *Het morele zelf* op Kant: 'Zonder passies is de rede doof, zonder rede zijn de passies blind' (p.343). Een puur op rationaliteit gefundeerde moraal is gevoelsmatig (motivatieel) dood, een puur op gevoelens gefundeerde moraal is grillig (omdat het gevoel grillig en vaak niet eenduidig is).

veel met liefde te maken, liefde veel met wijsheid)<sup>44</sup>.

Daarnaast is moraliteit een combinatie van zelfgenoegzaamheid (het affirmeren en willen realiseren van morele waarden) en openheid voor de alteriteit, voor de ander en het andere (men moet bijvoorbeeld weet hebben van het niet-rationele dat aan het rationele en het morele weerstand kan bieden)<sup>45</sup>. In die zin is de morele persoon tegelijkertijd excentrisch en met zichzelf samenvallend. Morele rationaliteit, rationele moraliteit, laat zich door zichzelf gezeggen en door de ander, door de alteriteit<sup>46</sup>. De morele persoon is zelfkritisch, hoedt zich voor een te grote zelfgenoegzaamheid, voor totaliserende of gevoelloze rationaliteit (die een bron van immoraliteit, van onmenselijkheid kan zijn).

Er is geen moreel principe dat het voor eens en altijd vangt, slechts dit ene: respecteer de ander, zie de ander als van waarde. Hierdoor is er geen "morele vakantie" mogelijk in rationele zelfgenoegzaamheid<sup>47</sup>. Men zou in het algemeen kunnen zeggen: de ethische persoon houdt rekening met de (complexe, vaak ambigüe) praktische werkelijkheid, maar wil zich laten leiden door een universeel en abstract te noemen principe van welwillendheid ten opzichte van de ander (hetgeen morele orde in de chaos schept). Het ethische grondbeginsel moet worden geaffirmeerd, maar dat behelst openheid voor de ander en het andere<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> René van Woudenberg betoogt in 'De rede als slaaf van de passies' dat volgens Hume de rede alleen ons niet tot handelen kan bewegen en dat kennis van de moraal dat wel kan. Dit kunnen we verbinden met mijn stelling dat gevoel primair het handelen bepaalt en dat moraliteit, als waardering, uiteindelijk een gevoel is (dat cognitie vooronderstelt).

<sup>45</sup> De alteriteit voor de rede -dat wat de rede nooit volledig kan beheersen (in zichzelf, in anderen, in de "uitwendige" werkelijkheid)- kan juist, door de weerstand die het biedt, aanzetten tot reflexie en betekenis. Door het andere weet men over het algemeen weer beter wie en wat men is, waar men voor staat. Zoals Ricoeur (in 'Fenomenologie en hermeneutiek') betoogt, wordt zelfkennis, een groter zelfbegrip, bereikt via een proces van zelfvervreemding (het zien van andere mogelijkheden met betrekking tot zichzelf) en toeëigening (hiermee betuigt hij zich een hegeliaan). In het bijzonder het andere bewustzijn kan aan het eigen harmonie-zoekende bewustzijn weerstand bieden, kan een aanzet zijn tot ethisch respect voor die ander (zoals Levinas stelt is andermans andersheid in praktisch opzicht diens vrijheid).

<sup>46</sup> Ook heb ik betoogd dat moreel respect wellicht kan voortkomen uit een inzicht in het mystieke karakter van zichzelf en anderen (als bewuste subjecten). Morele rationaliteit zou daarmee oog moeten hebben voor de mysticiteit van het bestaan.

<sup>47</sup> Bauman (*Postmodern Ethics*): 'The moral self is always haunted by the suspicion that it is not moral enough' (p.80).

<sup>48</sup> Zie voor meer over postmoderne rationaliteit en ethiek bijvoorbeeld Harry Kunnemans *Van theemutscultuur naar walkmanego*, en dan met name *deel II* (p.117 e.v.).

## Conclusie

Aan de hand van het in dit deel gestelde wil ik nu kort mijn eigen totaalbeeld van morele ontwikkeling schetsen.

Morele ontwikkeling is een ontwikkeling naar een rationele en autonome vorm van moraliteit (hierin volg ik Kohlberg). Moraliteit moet, naarmate die ontwikkeling vordert, steeds meer uit het individu zelf voortspruiten, verankerd zijn in identiteit (hierin volg ik Chazan). Morele ontwikkeling moet culmineren in een keuze voor moraliteit op basis van een inzicht in de juistheid ervan voor het individu zelf.

Zeker in de eerste fasen van die ontwikkeling is de gemeenschap een zeer belangrijke factor (hierin volg ik Hoffman). De gemeenschap kan bevorderlijk zijn voor morele ontwikkeling, kan actualiserend werken bij individuen met een potentie, een fundamentele dispositie voor moraliteit (hierin volg ik dus meer Kohlberg dan Hoffman).

Bij morele ontwikkeling kan ook rationaliteit werkzaam zijn. Rationaliteit, ingevuld als realisme met betrekking tot wat jij en de ander als bewuste (excentrische) subjecten zijn, kan motiverend werken bij het maken van de morele keuze. Een inzicht in de fundamentele gelijkheid van bewuste (excentrische) wezens, in de absoluteheid van hun bewustzijn, kan morele ontwikkeling (mede) schragen. Deze rationaliteit leidt echter niet noodzakelijk tot moraliteit. Hetzelfde geldt voor empathie. Een mede- of aanvoelen van andermans gevoel (in het bijzonder van zijn gevoel van welzijn en lijden) kan aanzetten tot de morele keuze. Empathie leidt evenwel niet noodzakelijk tot die keuze.

Slechts iets wat ik "de fundamentele goedheid van het individu" genoemd heb, is een noodzakelijke factor bij morele ontwikkeling. De basale neiging tot de keuze voor moraliteit omwille van moraliteit is de uiteindelijke oorsprong van echte moraliteit (ze is dat waarvoor autonoom gekozen wordt en dat wat die keuze "drijft"). Karakter als gegevenheid is de ultieme bron van morele ontwikkeling. Morele ontwikkeling is een kwestie van de autonome articulatie van "het goede in zichzelf" op basis van "het goede in zichzelf" (en daarmee een combinatie van wording en vóórgegeven zijn, het zelf is subject en object van morele zelfbepaling). Morele ontwikkeling vooronderstelt daarmee niet alleen een subject op een transcendentiaal niveau (een subject met de vermogens om zich moreel te ontwikkelen, zich zijn eigen moraliteit bewust te zijn), maar ook op een empirisch niveau (de vóórgegevenheid van een prealabele praktische subjectiviteit). Moraliteit is niet zozeer een sociaal product, maar heeft uiteindelijk haar oorsprong in het individu.

Morele ontwikkeling is een kwestie van cognitieve en affectieve ontwikkeling. Ze behelst de groei van kennis van de ander als bewust subject (met de mogelijkheid van het ondervinden van welzijn en lijden) en de groei van het (autonome) van waarde achten van diens welzijn. Anders uitgedrukt: morele ontwikkeling is de groei van kennis van morele principes en van het als belangrijk beschouwen van die principes voor zichzelf. Moraliteit is een combinatie van objectieve en

subjectieve zaken en wordt derhalve in fundamentele zin niet geconstitueerd door de intersubjectiviteit. Morele ontwikkeling is de ontwikkeling van de autonome waardering van andermans welzijn op basis van een adequaat, realistisch inzicht in andermans wezen (als bewust subject met een absoluut bewustzijn zoals je dat zelf bent).

Bij de persoon die het doel van morele ontwikkeling bereikt heeft ("de postmodern-rationele" morele persoon), is er sprake van een harmonie van gevoel en verstand (gevoel voor de ander en kennis van de ander). (Postmodern-rationele) Morele autonomie is een combinatie van zelfaffirmatie (van zichzelf als morele persoon, van "het goede in zichzelf") en zelfrelativering (van openheid voor de ander en het andere, bijvoorbeeld voor het niet-rationele, in het bijzonder het mystieke/ongrijpbare en de werking van het gevoel).

Door dit alles is morele ontwikkeling een blijvende opgave voor hen die moreel willen zijn; een proces zonder einde.

## Literatuurlijst

- Aristoteles *Ethics*, London 1976.
- Augustinus, A. *De libero arbitrio*, Leuven 1994.
- Bauman, Z. *Postmodern Ethics*, Oxford 1993.
- Beauchamp, T.L. *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, New York 1991.
- Bernet, R. *La vie du sujet*, Paris 1994.
- Bernet, R. e.a. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston Illinois, 1995.
- De Boer, T. *Van Brentano tot Levinas*, Meppel/Amsterdam 1989.
- Chazan, P. *The Moral Self*, London 1998.
- Christman, J.P. (ed.) *The inner citadel. Essays on Individual Autonomy*, Oxford 1989.
- Cohen, A.P. *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London/New York 1995.
- Cuypers, S.E. *Persoonlijke aangelegenheden. Schets van een analytische antropologie*, Leuven 1994.
- Downie, R.S. en Telfer, E. *Respect for persons*, London 1971.
- Duintjer, O. *Rondom metafysica*, Meppel/Amsterdam 1988.
- Dumont, L. *Essays on Individualism*, Chicago 1986.
- Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge 1988.
- Eisenberg, N. en Strayer, J. 'Critical issues in the study of empathy', in Eisenberg, N. en Strayer, J. (ed.) *Empathy and its development*, Cambridge 1987.
- Flanagan, O. *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge Massachusetts 1991.
- Flanagan, O en Rorty, A.E. (ed.) *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, Cambridge Massachusetts 1990.
- Frankena, W.K. *Thinking about morality*, Michigan 1980.
- Frankfurt, H.G. *The importance of what we care about*, Cambridge 1995.
- Gaus, G.F. *Value and justification. The foundations of liberal theory*, Cambridge 1990.
- Gergen, K.J. *The saturated self*, New York 1991.
- Griffin, J. *Value Judgement. Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford 1996.
- Gewirth, A. *Reason and Morality*, Chicago 1978.
- Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1992.
- Hare, R.M. *The language of morals*, Oxford 1952.
- Freedom and reason*, Oxford 1963.
- Harré, R. *Personal Being. A Theory for Individual Psychology*, Oxford 1983.
- Social Being. A Theory for Social Psychology*, Oxford 1979.

- Haworth, L. *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, London 1986.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.  
*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main 1969.
- Hildebrand, D. von *Gesammelte Werke, II, Ethik*, Stuttgart 1973.
- Hudson, W.D. *Modern Moral Philosophy*, London 1970.  
*The Is-Ought Question*, London 1996.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana I*, Den Haag 1963.  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1993.  
*Logische Untersuchungen*, Tübingen 1993.  
 'Philosophie als strenge Wissenschaft', 1910, in *Logos I*, Frankfurt am Main 1965.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978.
- Kamler, H. *Identification and Character. A Book on Psychological Development*, New York 1994.
- Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft* en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1993.  
*Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1990.  
*Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1974.
- Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1990.
- Kohlberg, L. *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981.  
*The Psychology of Moral Development*, San Francisco 1984.
- Kunneman, H. *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van een postmoderne individualiteit*, Amsterdam 1996.
- Kupperman, J. *Character*, New York 1991.
- Kurtines, W.M. en Gewirtz, J.L. (ed.) *Handbook of moral behavior and development. Volume I: Theory*, Hillsdale New Jersey 1991.  
*Morality, moral behavior and moral development*, New York 1984.
- Levinas, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961.  
 'Vrijheid en gebod', in *Het menselijk gelaat*, Baarn 1987.
- MacIntyre, A. *After Virtue. a study in moral theory*, London 1994.
- Mackie, J.L. *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London 1977.
- McDowell, J. *Mind, value, and reality*, Cambridge Massachusetts 1998.
- Mead, G.H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1967.
- Musil, R. *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1970.
- Musschenga, A.W. *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*, Assen 1980.
- Musschenga, A.W. (ed.) *The Many Faces of Individualism*, nog te verschijnen.
- Nagel, T. *The view from nowhere*, Oxford 1986.
- Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsche Werke VI<sub>2</sub>*, Berlin 1968.  
*Morgenröthe*, in *Nietzsche Werke V<sub>1</sub>*, Berlin 1971.

- Noam, G.G. en Wren, T.E. (ed.) *The Moral Self*, Cambridge Massachusetts 1993.
- Plato *Crito*, in *Dialogen Deel 1*, Zutphen 1994.
- Symposium*, in *Dialogen Deel 1*, Zutphen 1994.
- Plessner, H. *Die Frage nach der Conditio humana*, Baden-Baden 1976.
- Polin, R. *La création des valeurs*, Paris 1952.
- Ricoeur, P. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1960.
- Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- 'Fenomenologie en hermeneutiek', in De Boer, T. e.a. *Fenomenologie en kritiek*, Assen 1981.
- Rorty, A.O. 'Virtues and Their Vicissitudes', in French, P.A. (ed.) *Ethical Theory: Character and Virtue*, The University of Notre Dame Press 1988.
- Sartre, J.P. *L'être et le néant*, Paris 1995.
- L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996.
- Searle, J. *Minds, brains and science*, Cambridge Massachusetts, 1984.
- Stillings, N.A. e.a. *Cognitive science. An introduction*, London 1987.
- Taylor, C. *Human agency and language*, Cambridge 1985.
- Sources of the self*, Cambridge 1992.
- Tymieniecka, A. (ed.) *The moral sense and its foundational significance: self, person, historicity, community*, Dordrecht 1990.
- Ven, J.A. van der *Het morele zelf. Vorming en ontwikkeling*, Kampen 1999.
- Vetlesen, A.J. *Perception, empathy, and judgment. An inquiry into the preconditions of moral performance*, Pennsylvania 1994.
- Wagner, H. *Philosophie und Reflexion*, München 1980.
- Wallace, J. 'Three conceptions of rational agency', in *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol.2, no.3, 1999 (pp.217-242).
- Warnock, G.J. *The Object of Morality*, London 1971.
- Wiggins, D. *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford 1987.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1984.
- Woudenberg, R. v. 'De rede als slaaf van de passies. David Hume over rede, handelen en morele kennis', in De Boer, T., Verhoeven, C. e.a. *De razende Socrates. Hartstochten en rede in de filosofie van Socrates tot Derrida*, Baarn 1999.
- Wren, T.E. *Caring about morality. Philosophical Perspectives in Moral Psychology*, London 1991.
- Wuthnow, R. *Acts of compassion. Caring for others and helping ourselves*, Oxford 1991.





## Summary

The subject of this thesis is the moral person. I have tried to give answers to the questions what a moral person is, what it is that makes it possible to become a moral person, and why and how one becomes a moral person.

In the search for some answers to these questions, I have combined perspectives of transcendental philosophy (such as to be found in Husserl's writings) and more empiricist philosophies, in particular analytical and hermeneutical philosophy. Not only have I tried to define what a moral person is, but I have investigated as well what the fundamental transcendental powers of a person have to be for to become a moral person. With 'fundamental transcendental powers' I refer mainly to the transcendental structures of consciousness that explain the possibility of the phenomenon of moral consciousness.

In other words: the phenomenon under investigation in this thesis, i.e. the moral person, has been the subject of transcendental-philosophical analysis which has been primarily a consciousness-philosophical one. In general I have endeavoured to give morality a foundation in the moral subject, gifted with some fundamental powers or potentialities that are to be situated in consciousness. Morality has been described as something emanating from the subject in interaction with other conscious beings, as an autonomously chosen stance of benevolence towards those beings. On the other hand, empirical issues regarding the moral person have not been shunned. I have addressed also the purely empirical question about moral development, i.e. why and how one becomes moral, what the main influences (situated partly in the alterity for the subject) are in this process.

In order to be able to become a moral person, one has to be a person first. The concept of the person as such has been the subject of the first three parts.

In the first part I have elaborated on Anglo-Saxon (Mead, Harré, Kamler) and hermeneutical (Heidegger, Ricoeur) theories of the self. In those theories the self in general is conceived of as a self-*interpretation*. An interpretation, moreover, that is seen as decisively determined by social interaction (i.e. subjectivity as founded on intersubjectivity). The reflexivity of self-consciousness is, in this view, a relation to the self that leads through relation to alterity first (the self can only "return to itself" through the other). I have called the self of which those theories speak, following Husserl, an empirical self, that is to be distinguished from the transcendental self.

In the second part I have developed, drawing on Kant and Husserl, a transcendental-philosophical critique of this view of the self (of the self as entirely coinciding with the empirical self). I have argued that the empirical self as an *interpretation* presupposes a transcendental self as an *a priori being* with certain fundamental powers. This transcendental self contains the necessary subjective pre-conditions (in terms of transcendental powers or potentialities) for the possibility of

developing (under influence of the social) a self-interpretation (and therefore the self is not reducible to the intersubjective or the empirical). One is not only what one makes of oneself (in social interaction), but also a being that *can* make something of oneself. In general: a self as interpretation presupposes a self as a capacity for self-interpretation (and this is what one, on the most fundamental level, *is*). I have investigated what constitutes this capacity in terms of transcendental structures of consciousness, what the fundamental powers of the subject have to be in order to be capable of self-interpretation.

The most fundamental precondition for self-consciousness is consciousness *pur sang*. I have argued that consciousness is to be characterised as a fundamental subjective intentional unity, through which it stands fundamentally on itself, through which it is irreducibly individual on a fundamental, transcendental level. I have contended that this transcendental dimension of the self makes it impossible to reduce the self to the empirical self. Furthermore, it makes it impossible to give an empirical, scientific explanation of consciousness. Something "in" the self will make it fundamentally impossible to fully understand why and what we, as conscious beings, in the end are.

Speaking of the self as an *a priori* being also makes sense of talking about the *adequacy* of self-interpretations. What we fundamentally are limits what we can make of ourselves. And because of the transcendental dimension of the self our self-interpretations will never be, on a fundamental level, completely adequate.

In the second part I have shown that also on a more empirical level a preliminary self can be pointed out. I have called this character as pre-givenness. I have complemented a situationism regarding character -character as socially determined fiction- with an essentialism -character as pre-given "essence".

In the third part I have investigated the concept of autonomy. I have argued in this thesis that autonomy is a necessary prerequisite for moral quality of persons and their actions. In this part I repeated the methodology of the first two parts, starting from an empirical concept to end up with a transcendental concept.

First I have analysed 'autonomy' as elaborated in the Frankfurt/Dworkin-model. In this model autonomy is reflexive, identifying relatedness to the will that leads to action.

After that I have shown, with the aid of Plessner, that this conception of autonomy necessarily presupposes the transcendental structure of so-called ex-centricity of consciousness. This concept refers to the fundamental human ability to transcend, in consciousness, the directly-given, for instance the intersubjectively determined self-conception. I have connected ex-centricity with the fundamental human power to think the possible. If we autonomously determine ourselves, we are at once subject and object of self-determination, i.e., in a certain sense we transcend ourselves. And this presupposes ex-centricity, seeing the possible with regard to ourselves.

The subjective pre-givenness presupposed in autonomy is not only to be situated on a transcendental level, but also on a practical level. Autonomy presupposes

something that determines itself and that wants to determine itself in a certain way. In this respect I have spoken of a preliminary *practical* subject of self-determination. It is that which determines itself, ultimately on the basis of some, for the subject fundamental, pre-given values.

Because of the transcendental and practical pre-givenness in the subject autonomy is always limited, relative to this pre-givenness (human beings can never be entirely *causa sui*). Complete self-determination is a theoretical impossibility. In part III I therefore have investigated the relation between passivity and possible activity in the human condition. I have argued that rationality is the phenomenon in which persons can be said to be the most autonomous.

After this analysis of the autonomous person in his constituting elements, I have examined in part IV what constitutes the moral person specifically in his morality. The question has been: what are the specifically moral preconditions of the moral person?

Before that, I had to give a definition of what a moral person is (or might be). I have defined the moral person as someone who has the autonomous intention to consider other persons' well-being (a super-erogatory definition would then be that he has the intention to further the other's well-being). With this definition I follow the Kantian thesis that morality is to be located in the will of the agent. A moral person is someone who fundamentally values (autonomously) other people's well-being. From this definition certain constituting elements of the moral person can be deduced.

First, the moral person has to have the ability to conceive of values as such. I have analysed the concept of value transcendental-philosophically and on the basis of that analysis I have defended a metaphysical value-subjectivism. This theory contends that all value ultimately coincides with value-*consciousness*. This value-consciousness is made possible by a transcendental power of consciousness: the fundamental power to be able to connect value with objects.

Second, these values have to be reflexive in a certain sense, because of the criterion of autonomy for real morality. One has to choose autonomously moral values, if we are to speak of genuine morality. Regarding *moral* values we therefore have to adhere to a so-called *empirical* value-subjectivism or -individualism, to a value-existentialism in the Sartrean sense.

Third, the moral person has to be able to experience the conscious other (as the goal of moral actions). This experience presupposes ex-centricity, because the consciousness of other beings can never be given directly (the existence of the conscious other *for me* is fundamentally an assumption). Following Husserl I have argued that experiencing the conscious other is to be characterised as a sort of "appresentation" (an indirect presentation of his consciousness, beside my own, in my experience of the world).

With all this I have tried to give morality a foundation in the subject. The autonomous subject is the ultimate source, the (other) conscious subject the ultimate goal of morality. Ethics presuppose a philosophical anthropology of the

moral person. That is why a transcendental- and consciousness-philosophical analysis of the moral self, as elaborated in this thesis, is important. With this I have tried to counteract too strong empiricist tendencies in modern accounts of morality.

In the last part (the fifth) of this thesis I have elaborated on the empirical question why and how one becomes a moral person, as described. The topic thus is moral development. I have inquired how the community, character (as pre-givenness), and, possibly, rationality can play a role in this process. I have argued, following Pauline Chazan, that morality ultimately has to come "from inside". The culmination of moral development has to be an autonomous, individual choice of morality. The community can have a positive effect in making that choice. I have argued, however, that the ultimate source of morality has to be situated in character as pre-givenness. This so because the autonomous choice of morality presupposes the fundamental value of morality for the individual (something we can call "the fundamental goodness of the individual").

I have contended furthermore that rational morality is to be regarded as the most moral (for: the most autonomous and individual) form of morality. I have given two rational, i.e. realistic, reasons why one should embrace morality. These reasons have to do with insight in the fundamental equality of all people (as transcendental subjects) and in the absoluteness of consciousness in general and of consciousness of suffering and well-being in particular. Rational morality is a form of rationality in which feeling (for the other, for morality) and reason (rationality, insight in the morally right) are combined harmoniously. In this respect I have spoken of the *postmodern* rationality of the truly moral person, as I have sketched him in this work.

## Dankwoord

Nu is dan de tijd gekomen voor enige dankzeggingen.

Bert wil ik bedanken voor zijn adequate begeleiding, waarin hij een voor mij aangename balans tussen aan- en afwezigheid wist te bereiken. Hij liet me mijn eigen weg zoeken, maar hield me steeds op het rechte pad, waar dit nodig was. Sander voor het aanbieden van overzicht, waar ik het zelf soms verloor. Daarnaast voor zijn menselijkheid, die mij steunde bij het soms eenzijdige en eenzame werk. Samen hebben zij door hun kritische opmerkingen in hoge mate bijgedragen aan de verbetering van het door mij geschrevene. Hans Reinders voor zijn bijdrage bij het op de rails zetten van het project en voor de begeleiding in de beginfase ervan.

Mijn scriptiebegeleider Kees-Jan Brons wil ik bedanken voor het lezen en becommentariëren van de eerste gedeeltes van dit proefschrift. Enige nuttige opmerkingen van zijn kant zijn erin verwerkt. Daarnaast voor zijn stimulerende enthousiasme voor filosofie.

Piet en Lidewij zij dank voor het doorlezen van het manuscript op spel- en stijlfouten. Michiel voor correcties van de *summary*. Roos voor de hulp bij de *layout*.

Joep en Sannen wil ik ervoor bedanken dat zij mijn paranimfen wilden zijn. Al hebben wij op voetbalgebied soms onenigheid, hun vriendschap is een belangrijke steun geweest bij het volbrengen van mijn filosofische taak.

Tot slot wil ik hen bedanken die ik hier niet heb vermeld, maar zonder wie het werk zoals het nu voor u ligt, niet dit werk zou zijn geweest. Allen bedankt!